RENOVACIÓN

Nº 47

REVISTA MENSUAL RELIGIOSA Y DE OPINIÓN



EDITORIAL: La zozobra de los nuevos paradigmas · OPINIÓN: La nueva hermenéutica... (III) / 5ºCENTENARIO: Las mujeres en la Reforma...· Tres ideas de Sebastián Castelio / TEOLOGÍA, CIENCIA Y FILOSOFÍA: Filosofía política y... (VIII)· Dietrich Bonhoeffer, teología sin dios · De la salvación a un proyecto... · ¿Y qué es el diseño inteligente? · El nuevo paradigma arqueológico... / SOCIOLOGÍA Y CRISTIANISMO: El Dios de los filósofos · La Biblia y la violencia (II) · Sociedad contemporánea y... / HISTORIA Y LITERATURA: El idioma castellano en...· Intolerancia religiosa: Hugonotes (II) · La Biblia dice · La Biblia en el Quijote / CIENCIAS BÍBLICAS Y APOLOGÍA: La antropología de Pablo y... · Donde la prosa no llega: Abrazo · Eunucos (I) · ¿Por qué murió Jesús? / ESPIRITUALIDAD: Cadena de oración · Entre orare y curare · El sueño de la sulamita (xx) · En clave ecuménica: Dios vivo... · Jesús de Nazaret · Un Dios hambriento... · Caer en la cuenta: El cielo de la Biblia · / MISCELÁNEAS: Diversidad natural · Humor · Astronomía clásica · Libros.

Foto: Viaducto sobre el río Nidd, Knaresborough, UK.2016©

R E N O V A C I Ó N

Responsable de la edición: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html
Correspondencia: editor@revistarenovacion.es

Nº 47 – Julio - 2017

S U M A R I O

P A R T I C I P A N

Jorge Alberto Montejo
Amparo Lerín Cruz
Julián Mellado
Rafael Narbona
Juan Antonio Estrada
Pablo de Felipe
José María Vigil
Javier Pampliega
Juan Stam
Sergio Simino Serrano
Manuel de Léon
Lenonardo Franco
Juan A. Monroy
Héctor B. O. Cordero
Renato Lings
Juan Esteban Londoño
Isabel Pavón
Lou Seckler
José Manuel Glez. Campa
Alfonso P. Ranchal
Juan Ramón Junqueras
Jesús Martínez Dueñas
Emilio Lospitao

Las opiniones de los autores son estríctamente personales y no representan necesariamente la línea editorial de esta revista.

LA ZOZOBRA DE LOS NUEVOS PARADIGMAS

Asimilar un cambio de paradigma es un proceso doloroso y lento. Supone desaprender los conceptos que vertebran la cosmovisión que hemos ido construyendo del mundo y de la realidad... y de la religión. Por ejemplo, aunque el concepto platónico de un alma inmortal independiente del cuerpo no pertenecía a la antropología veterotestamentaria, no obstante caló hondo en el cristianismo primitivo helénico y tomó forma en el cuerpo teológico y en la piedad de épocas posteriores. Hasta tal punto que cuestionar hoy este concepto entra en la lista de tópicos por "desaprender".

En el campo cosmológico, salvo algunos que todavía defienden el sistema geocéntrico, la cosmología moderna nos confirma que es la Tierra la que gira alrededor del Sol, y no al contrario, como se creía hasta el siglo XVI. La teoría heliocéntrica pareció una auténtica excentricidad de Copérnico. Galileo, un siglo después, fue condenado por la Iglesia a reclusión domiciliaria por defender la teoría copernicana. Lutero mismo no pudo reprimir una sandez contra Galileo por enseñar este el heliocentrismo. Y es que, en aquella época, era inasumible aceptar que la Tierra se moviera. Hoy ya es una catarsis superada. Pero la catarsis como tal continua…

En el terreno estrictamente religioso la Reforma se desentendió exitosamente de creencias tales como el Purgatorio o el Limbo –que el vulgo tenía asumidas– porque dichos "lugares" no constaban en la Escritura, que en ese momento era la "prueba del algodón" (Sola Scriptura). Pero el hecho de que sí conste el Infierno en la Escritura no le hace más verídico en tanto el carácter mítico de los tres. El mundo evangélico-protestante rechaza el dogma católico de la ascensión a los "cielos" de la Virgen María "en cuerpo y alma" porque "no es bíblico" (dicen), cuando la cuestión no radica en el hecho de si es "bíblico" o no, sino en que no existe un lugar llamado "cielo" donde se pueda ir en "cuerpo y alma" por el carácter mítico también de este "cielo". Es decir, aun cuando sea "bíblica" la ascensión del profeta Elías al "cielo" *en un carro de fuego con caballos de fuego*, o que Enoc fue llevado al mismo lugar "sin ver muerte" (2Reyes 2:11; Gén. 5:24; Heb. 11:5), tampoco lo hace creíble por el mismo motivo. El cambio de paradigma, en este caso concreto, consiste en que la plausibilidad del Purgatorio, del Limbo, del Infierno, incluso del Cielo, es nula porque comparten la misma categoria mítica. No es cuestión de si es "bíblico" o no, porque los autores de la Escritura comparten los mitos de sus coetáneos.

Con la cristología ocurre otro tanto. Una vez construida una doctrina, los siglos se encargan de petrificarla y convertirla en un paradigma nucleico indiscutible de la fe. En este número de la revista incluimos dos artículos que tienen que ver con la cristología. El primero es una entrevista que Jesús Bastante, director de Periodista Digital, realiza a Juan Antonio Estrada, jesuita, teólogo y profesor de Filosofía en la Universidad Pública de Granada, en relación con su último libro: *De la salvación a un proyecto con sentido (por una cristología actual)*. El segundo, firmado por Juan Alberto Londoño, filósofo, teólogo y escritor, con el título *¿Por qué murió Jesús?* Ambos artículos, de maneras diferentes, están relacionados con la cristología. Y es que la cristología, como tal, no deja de ser una reflexión teológica madurada en el tiempo por el cristianismo primitivo muchos años después de la muerte y la "resurrección" de Jesús. Posteriormente, una reflexión teológica sistematizada y explicada al albor de los dogmas de fe acerca del "Cristo" resucitado. Aún más, una reflexión teológica matizada en el cristianismo occidental latino. Pero todos los estudiosos están de acuerdo en que el cristianismo primitivo no fue homogéneo ni siquiera en la cristología. Esta fue adquiriendo forma en el tiempo y en el espacio y explicada de maneras distintas.

El sentido, la utilidad y el alcance de la muerte de Jesús en la cruz adquirió su valor teológico definitivo con Anselmo de Canterbury (1033-1109). Anselmo, desde el derecho romano y con algunos textos paulinos (que evocan los sacrificios cruentos del templo judío), convierte a Jesús en una víctima propiciatoria que, en la cruz, ocupaba nuestro lugar ante la justicia ofendida de Dios que reclamaba la sangre de un sacrificio para salvarnos: el sacrificio de su Hijo.

La teología del pecado, la culpa y el sacrificio está extendida no solo en el cristianismo (donde éste se sustenta), sino en todas las religiones además de en los mitos. De ahí la presencia de los ritos cruentos e incruentos, relacionados con la pureza y la impureza, en todas las religiones. Hoy muchos teólogos cristianos están revisando la vida y la muerte de Jesús en su contexto histórico y existencial, pues la "resurrección" de Jesús no se puede explicar sin el "reinado de Dios" que este enseñó y vivió, y que le llevó a la cruz. ***R***

OPINIÓN

ÁGORA FILOSÓFICA

LA NUEVA HERMENÉUTICA: Una aproximación a la interpretación de los textos literarios. #3

Los mitos y los símbolos no dicen cómo es la realidad, sino como la tenemos que ver y sentir para actuar correctamente y sobrevivir, en unas condiciones determinadas de sobrevivencia preindustrial y precientífica.

Los mitos y los símbolos en las nuevas circunstancias culturales. ***Mariano Corbí****. Encuentros en Can Bordoi. Lectura simbólica de los textos sagrados, p.57.*

Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

Acercándonos al mito y sus secuelas

Cuando alcanzamos a ver y discernir el sentido último del lenguaje textual es cuando nos percatamos de la importancia y relevancia que tiene la *mitología* y el *simbolismo* que acompaña a la misma. Prácticamente la mayoría de los textos literarios, del signo que sean, tienen o suelen tener un *simbolismo* para el lector de los mismos. Incluso los relatos de contenido histórico no están exentos de la aureola del *mito* y todo lo que encierra.

En efecto, ***realizar una hermenéutica consecuente de los textos literarios implica, necesariamente, disponer de las adecuadas herramientas hermenéuticas para desentrañar el mensaje que nos está transmitiendo.*** En este capítulo abordaremos algunos aspectos de trascendental importancia en lo que a la interpretación y significado de los textos literarios (particularmente los de contenido sagrado) así como el posicionamiento que debe existir a la hora de adecuarlos convenientemente en lo que respecta a su verdadera significación para nosotros.

Sería **Paul Ricoeur** uno de los que más se aproximó, en mi criterio, al significado real y verdadero de la interpretación de los textos sagrados. Leer a **Ricoeur** hoy en día, desde la dimensión personalista en la que uno se mueve en el ámbito pedagógico, no deja de ser una aventura y, a la vez, un reto. Aventura por cuanto la sensación que transmite el filósofo y antropólogo francés es de una frescura actual incomparable. **Ricoeur** opta por acercar la *hermenéutica* a la *fenomenología* y esto indica un claro ejercicio de intelectualidad y análisis de rigurosa actualidad para el lector posmoderno interesado en la *hermenétutica de los textos*, especialmente los de contenido sagrado. Y como decía, reto ya que **Ricoeur** nos acerca al *mito* y su contenido con una naturalidad pasmosa que no deja de sorprender. Y es que el filósofo francés consideraba que el

objetivo principal de la *hermenéutica* era el ***recuperar y restaurar el contenido de los textos***, consciente como era de que una interpretación tradicional y literalista de los mismos desembocaba en el absurdo en muchas ocasiones. El lector de los textos debe situarse ante los mismos con el claro convencimiento de que un mundo le separa de los mismos y, por lo tanto, debe saber desplegar las armas necesarias, valga la expresión, para su ubicación *espacio-temporal* ya que solo así podrá descifrar el mensaje a transmitir.

Ricoeur, de ascendencia protestante y encuadrado dentro del movimiento existencialista cristiano, fue un intelectual de élite que siempre mostró su pasión por la *hermenéutica* y en particular por la interpretación de los textos bíblicos. Curiosamente su línea de análisis e investigación hermenéutica se apoya en los conocidos en el mundo de la intelectualidad de la época como los "maestros de la sospecha", es decir, **Karl Marx** en el mundo sociopolítico, **Friedrich Nietzsche** en la filosofía y **Sigmund Freud** en el psicoanálisis. Y es que difícilmente entenderíamos el mundo moderno sin los tres autores reseñados ya que vinieron a configurar una forma nueva de entender el mundo y la sociedad desde distintas vertientes complementarias.

Pero, podríamos preguntarnos en qué medida **Ricoeur** entroncó con los tres grandes "pensadores o maestros de la sospecha", tal y como los definió el propio **Ricoeur**. Pues para encontrar una explicación el filósofo francés alude en los tres grandes maestros a su particular concepción del mundo, que lejos de ser excluyente es complementaria, tal y como lo vio **Ricoeur.** Y es que, en efecto, **Marx**, **Nietzsche** y **Freud** vinieron a considerar una conciencia falsa del mundo, enmascarada por la economía para **Marx**, por el resentimiento de una conciencia débil en **Nietzsche** y por el sentimiento de represión del mundo inconsciente en **Freud**. En realidad esta ***triple concepción del mundo moderno viene a ser una percepción mítica de la individualidad donde confluyen aspectos distintos de la captación del mundo y todo lo que lo envuelve.*** Sutil apreciación de **Ricoeur** que le sirvió para montar todo un entramado en la interpretación y posterior desmitologización de los textos a interpretar.

Los "maestros de la sospecha" vinieron a ser para **Ricoeur** y su interpretación del mundo un baluarte, un apoyo esencial en su captación de lo mítico que subyace en toda interpretación textual, especialmente la de contenido sagrado. **Ricoeur** consideraba que el componente mítico que subyace en la revelación bíblica de manera específica es fundamental en la ubicación de la interpretación y comprensión de los textos en cuestión, si bien sería igualmente aplicable a otros textos literarios en general y sagrados en particular de otras culturas en virtud de la aplicación de una *hermenéutica generalista o universal* ya propuesta, como vimos, por **Schleiermacher** y **Gadamer**. Pero, veamos algunos casos bien significativos que nos van a permitir efectuar todo un ejercicio hermenéutico coherente y lógico con la dinámica de los textos y su ubicación *espacio-temporal*. A tal efecto recurriremos a la interpretación desmitologizadora que efectúa magistralmente el mismo **Ricoeur** con algunos textos de la revelación bíblica que atañen a una problemática esencial como es el *mal* en el mundo desde los albores de su creación.

Comentar, en primer lugar, que la sustentación que realiza **Ricoeur** de su planteamiento hermenéutico en los "tres maestros de la sospecha" es curiosa y singular cuando menos ya que los tres esbozan ideas sustentadas en el *ateísmo* como razón de sus argumentaciones.

Marx plantea como fin de la existencia la creación de un edén terrenal, el paraíso comunista, donde la distribución de los bienes fueran equitativos y la consiguiente abolición de la nefasta propiedad privada que tiende a hacer al hombre insolidario, soberbio y egoísta. Pero, tal "paraíso", incluso con las mejores intenciones, no llegó. **Nietzsche** proclamó a los cuatro vientos en su polémico libro *Así habló Zaratustra* la idea del *superhombre* capaz de elaborar por sí mismo su propio sistema de valores al margen de la religión. Y tal intentó fracasó como nos ha demostrado la experiencia. Y, por último,

Freud, el padre del psicoanálisis moderno, que consideraba que la religión era extremadamente peligrosa al ser fruto de una neurosis colectiva que enajenaba al hombre aislándolo en un mundo de ilusiones sin parangón alguno. Pero, el psicoanálisis, como ciencia (para muchos analistas modernos es una pseudociencia) ha sido ya superado desde hace tiempo por nuevas y revolucionarias ideas en el campo de la *psicología experimental* o de la *neurociencia*, como bien argumentaba **Mario Bunge**, el conocido filósofo y epistemólogo argentino.

Pues bien, como decía, llama la atención que **Ricoeur** recurra a los "maestros de la sospecha" en sus argumentaciones hermenéuticas. ¿Por qué lo hace? A mi juicio, y tras analizar el pensamiento de **Ricoeur**, creo que por un simple ejercicio de *desmitologización* de las ideas aportadas por los "maestros de la sospecha", es decir, ***porque al pensar la historia y su devenir hay un antes y un después a partir de ellos.*** Es indudable que los tres hicieron grandes aportaciones al mundo del pensamiento razonado como no se conocía desde **Descartes** con su *Discurso del método* o **Kant** con la *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*. **Ricoeur**, desde su concepto de *desmitologización* realiza el ejercicio de aplicar una concepción totalmente nueva a la interpretación de los textos literarios desde una dimensión innovadora de la historia a raíz de los "maestros de la sospecha", los cuales hicieron tambalearse los pilares de la civilización y cultura occidentales. Y es a partir de aquí que **Ricoeur** plantea su *nueva hermenéutica*.

Comentaba antes que el proceso de *desmitologización* que efectúa **Ricoeur** debe comenzar inexcusablemente por *el problema del mal*, surgido a raíz de la *creación*, según el relato bíblico y de otros relatos sagrados de la antigüedad. Pero para ello no hemos de perder de vista el concepto de *desmitologización* que configura el pensamiento del filósofo francés. *Desmitologizar no es ni más ni menos que interpretar el mito y sus diversas representaciones inferidas del mismo*. El *mito de la creación*, tal y como aparece relatado en el Génesis bíblico, viene a ser una representación figurada, para nosotros un tanto infantil, explicado de manera tal que pudiera suscitar una vinculación con lo divino. Pero, detrás de ese relato narrativo en forma de *cuento*, de relato extraordinario, subyace todo un profundo mensaje cuya finalidad no era otra que la de crear una *cosmogonía* y una *cosmovisión* muy particular en la época y la de suscitar entre el pueblo al que iba dirigido originalmente el relato la idea de un mundo creado por un *ente superior* que a su vez crea a la *criatura humana* dotándola de la capacidad de poder llegar a tener y desarrollar una percepción de lo divino que anidaba en su propio ser. Desde muy antiguo el ser humano ha sentido la curiosidad de indagar, de investigar en sus orígenes. De ahí que haya recurrido a relatos que le confirieran una percepción de que *Algo* o *Alguien* superior a él regía los destinos del cosmos, de un mundo caótico donde desde el principio el *problema del mal* era una manifestación constante y evidente.

En su excelente y profunda obra *La simbólica del mal*, **Ricoeur** efectúa un meticuloso análisis del problema irresoluble del mal en el mundo. Pero para interpretar coherentemente el pensamiento de **Ricoeur** en esta obra se precisa, como bien comenta **Felipe Martín Huete**, Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada en su interesante estudio de la mencionada obra del filósofo francés, tener claro el posicionamiento de **Ricoeur** dentro de la *fenomenología de los símbolos sagrados* y *la aplicación del lenguaje* como vehículo imprescindible y sustancial para la adecuada interpretación simbólica de los textos literarios.

La simbólica del mal en realidad no se trata, en contra de lo que pudiera parecer, un tratado de teología, ni menos aún una exposición dogmática. Nada más lejos de la realidad. Lo que sugiere la excelente obra de **Ricoeur** es un llamamiento a la investigación personal del recurrente y complejo tema del mal en el mundo. Después de todo la trascendencia de nuestra existencia es algo muy personal e intransferible. Nuestro pensamiento *eidético*, es decir, aquel que guarda estrecha relación con la esencia misma de nuestra existencia, es el único que pudiera, llegado el caso, intentar

descifrar algo del *misterio del mal* en el propio ser humano y en el mundo. **Ricoeur** reconoce, como no podría ser de otra manera, que el mal se convierte en todo un desafío para la teología y la filosofía. *Y es que el problema del mal entronca directamente con la problemática de lo divino, querámoslo o no*. El filósofo francés no viene a descubrirnos nada nuevo. Mi idea es que todo está por descubrir en el complejo asunto del *mal*. Y creo, además, que tenemos, al igual que con el problema de la muerte, la batalla perdida. **Ricoeur** también lo deja entrever en su pensamiento filosófico. Es de agradecer, no obstante, que **Ricoeur** se esfuerce en ***dar una explicación al problema por medio del recurso de los símbolos y del lenguaje ya que ambos elementos se convierten en imprescindibles para el inicio de la especulación filosófica del asunto.***

Hemos de reconocer que es complicado tratar de establecer la relación entre el *mito* y el *símbolo* o los *símbolos* que conlleva. En la obra de **Ricoeur** en ocasiones el *mito* y el *símbolo* se entrecruzan y es difícil diferenciar el uno del otro. Bien es cierto que el *mito* es para **Ricoeur** el *logos*, entendiendo este como la capacidad humana para el raciocinio expresada por la palabra; es decir, que el componente lingüístico del relato narrativo es determinante para el filósofo francés. Es más, agudizando en la lectura de la obra de **Ricoeur** podemos intuir que el *símbolo*, como transmisor del mensaje del relato, se convierte en el elemento explicativo del mismo y del *mito* que lo sustenta. Por ello la narración se ubica en un espacio y en un tiempo totalmente imaginario. Esto lo podemos entender fácilmente con un ejemplo bien significativo: *el relato bíblico de la creación y el mito del paraíso terrenal*. La narración de la creación no podemos ubicarla ni en un espacio ni en un tiempo determinado. Con el paraíso terrenal ocurre otro tanto. Pero lo verdaderamente determinante es descifrar el sentido y el contenido del relato narrativo ubicado dentro de una *cosmogonía* y una *cosmovisión* peculiar en la época en la que se compuso el relato. ¿Qué es lo que realmente nos da a entender el relato del Génesis sobre la creación, el problema del mal, la caída de la primera pareja situada en el idílico edén, etc.? Pues dentro del contexto mitológico que estamos analizando una cosa bien significativa: que una fuerza o *ente* poderoso (aunque con frecuencia parece manifestar su impotencia ante el mal al no ofrecer solución al mismo) creó el mundo de la nada y todo lo que en él habita y que el *mal* (encarnado en la figura retórica y simbólica de una *serpiente*, símbolo a su vez de la astucia y el engaño) es otra fuerza que parece escapar al control de la criatura creada. La narración discurre, al igual que otros textos revelados de contenido sagrado, dentro de un lenguaje propio de una época preindustrial y precientífica, que diría **Corbí**, cuya finalidad no era otra que la de *transmitir una cosmogonía y una cosmovisión característica de la época. Una cosmovisión que apenas nada tiene que ver con la época científica actual y la posmoderna sociedad del conocimiento y de la información en la que nos movemos*. Es por eso que una lectura e interpretación literalista de los textos de las distintas revelaciones de contenido sagrado están totalmente fuera de lugar, desubicadas en el espacio y en el tiempo. Lamentablemente esto no lo entienden (ni posiblemente nunca lo entenderán) los fundamentalismos e integrismos religiosos de diversa índole. Sin embargo, movilizan a grandes masas de gente –con gran aparato de convocatoria– generalmente de un estrato cultural bajo y con escasas limitaciones para el análisis sereno y sosegado de estas cuestiones de fondo. Este fenómeno socio-religioso conocido como *fundamentalismo* (y que tanto auge está teniendo en Estados Unidos y Latinoamérica, básicamente de corte evangélico-protestante, y actualmente también en España importado de aquellos países que conforman el continente americano) es proclive a caer en posturas radicalizadas, tan comunes en el sectarismo y que lejos de conducir a una liberación espiritual más bien aíslan y, en ocasiones, esclavizan al individuo imposibilitándolo para acceder al mundo del pensamiento libre, condicionando no solo su forma de pensar y de concebir la realidad sino también de enclaustrarlo en todo un entramado de creencias que rayan en muchas ocasiones lo absurdo e inverosímil. Es por eso que podemos decir con propiedad y razón de causa que el fenómeno religioso es un arma de doble

filo, valga la expresión. ***Puede ser un excelente vehículo de liberación espiritual interior cuando está bien concebido y encauzado o, por el contrario, convertirse en un elemento alienante y manipulador que coarte la libertad de la persona conduciéndole por derroteros equivocados y malsanos***.

Retomando de nuevo el sentido del *mito* y los *símbolos* que lo infieren hemos de decir que en prácticamente todos los textos literarios de contenido sagrado hay un amplio resorte apofático, es decir, toda una expresión teológica que se aparta del conocimiento de lo divino. Y esto seguramente que debido a nuestra incapacidad para tener una percepción plena del *fenómeno religioso*. Por eso más allá de los *mitos* y sus correspondientes *símbolos* siempre nos toparemos con la dificultad que entraña toda captación, tanto a nivel intuitivo como sensorial, de lo divino que anida en el ser humano. Esto forma parte de nuestra naturaleza. Lo tangible, lo que percibimos por medio de los sentidos, no requiere mayor explicación. En cambio, todo aquello que no es perceptible por los sentidos tan solo lo podemos intuir, con la dificultad que esto entraña. Pero *la intuición no nos conduce inequívocamente a lo verdadero, a lo evidente. Se requiere el concurso de la argumentación razonada y la tangibilidad como expresión comprobatoria de la misma. De esto carece, obviamente, toda captación de lo divino y/o sobrenatural*. Lo que pretendo dar a entender con esto es que los *mitos* y los *símbolos* no pueden tener nunca una explicación plena y completa pues son simples herramientas que nos ayudan a reinterpretar una realidad ya existente. Y esto se produce por medio de lo que **Ricoeur** denominaba la *desmitologización*, esto es, la reinterpretación del lenguaje mítico y simbólico y su adecuación al entorno real actual.

Pero, centrándonos de nuevo en el sentido y en el contenido de los *mitos* y los *símbolos* que generalmente le acompañan creo que sería determinante realizar una definición quizá más precisa de lo qué es y lo qué implica el *mito* en nuestras sociedades de la información y del conocimiento. Y abundando en esta idea creo que la definición de *mito* dada por **José Manuel Losada**, gran especialista en el campo de la crítica mitológica y literaria, es la más completa y precisa que he analizado. Dice el **Prof. Losada** que el *mito* es *"un relato explicativo, simbólico y dinámico, de uno o varios acontecimientos extraordinarios personales con referente trascendente, que carece en principio de testimonio histórico, se compone de una serie de elementos invariantes reducidos a temas y sometidos a crisis, presenta un carácter conflictivo, emocional, funcional, ritual y remite siempre a una cosmogonía o a una escatología absolutas, particulares o universales"(La triada subversiva: un acercamiento teórico. Cambridge Scholars Publishing. 2012)*.

Lo que más nos puede llamar la atención de esta definición que da el **Prof. Losada** sobre el *mito* y todo lo que conlleva es la *implementación* e *inferencia* entre los distintos elementos que interactúan en la creación y mantenimiento del *mito*, donde el elemento simbólico es, a mi juicio, el punto clave de todo el sistema que aglutina al *mito*, cualquiera que este sea. Pero, claro está, encontrar el sentido último del *mito* conlleva una evidente dificultad. Y esta realidad no podemos negarla. En la práctica totalidad de los textos literarios de las distintas revelaciones sagradas existe un componente mitológico indudable. *Tan solo los fundamentalismos religiosos de diversa índole evitan hablar de componentes mitológicos puesto que realizan una interpretación literal de los textos sin pararse a pensar que la simple lectura de los mismos conlleva "per se" un determinado contexto inicial y que la única manera de entroncar con la comprensión e interpretación posterior que se les dé es recurriendo a la mitología*. Por eso cuando analizamos los fundamentalismos religiosos nos percatamos de su ignorancia y desconocimiento de esta cuestión. O eso o una cerrazón incomprensible. Posiblemente las dos cosas. En fin...

Otra cuestión que podemos considerar determinante en la concepción mitológica de los textos literarios son sus *consecuencias* y *derivaciones posteriores*.

Pues bien, una de las consecuencias más

inmediatas de la representación mitológica y simbólica de los textos literarios sería, sin duda, la posible trascendencia y el significado real que les demos a los mismos. Y me explico.

Cuando estamos antes cualquier texto literario tendemos a valorarlo en función de lo que lleva implícito, es decir, nos planteamos el alcance y el significado que tal texto tiene para nosotros. No es lo mismo la lectura de un texto más o menos irrelevante que la lectura de un texto que universalmente es considerado como sagrado. Es por eso que no nos acercamos a la lectura de los textos de la misma manera. Podemos, por ejemplo, leer *El Quijote* de **Cervantes** y ubicarlo más o menos en un tiempo y en un espacio determinado. Lo mismo podría ser con cualquier otra obra literaria de mayor o menor renombre, indistintamente de la finalidad que tenga. Pero no nos preocupa en demasía la abundante mitología que podamos encontrar en la obra. Nos fijamos en el sentido de la misma y los posibles sentimientos que suscita y también si podemos extraer alguna enseñanza moral. Y con esto se acaba la historia. Lo mismo sucede cuando nos encontramos ante unos textos de contenido jurídico. Nos fijamos especialmente que los mismos nos aclaren alguna cuestión ajustada a derecho. Cuando nos acercamos a unos textos, también de narrativa literaria, pero cuyo contenido tiene una trascendencia por ser considerados sagrados, la historia es muy distinta. Y la significación que adquieren también lo es.

Los textos literarios de contenido sagrado tenemos que ubicarlos en un espacio y en un tiempo determinados en función de la *cosmovisión* que se tenía en esa época, tan distinta de la nuestra. Este sería el referente principal, pero no el único. Está también el componente simbólico o representativo de lo que el texto nos quiere dar a entender y cómo lo podemos interpretar desde el razonamiento bien encauzado y dirigido.

Podríamos preguntarnos también, para finalizar este capítulo, por qué se impone la necesidad de una interpretación simbólica de los textos de contenido sagrado. Las razones serían varias. Resalto aquí, a mi juicio, algunas de las más relevantes y significativas.

En primer lugar nos encontramos con el hecho de que si bien puede existir o existe un trasfondo histórico en los relatos hemos de considerar que los mismos están llenos de un contenido mitológico que no es puesto en duda por los especialistas más relevantes en la materia. Y por otra parte está el componente *espacio-temporal* al que ya mencionamos con anterioridad. Este aspecto es determinante puesto que la situación ambiental de los relatos marcan todo un proceso interpretativo peculiar que no debemos olvidar. A tal efecto el aspecto cultural que envuelve los relatos narrativos de los textos también desempeña un rol importante. Y, en fin, otros aspectos tales como la fantasía de algunos relatos (en el caso de las revelaciones de los textos del Lejano Oriente, como los libros *védicos* y los *upanishads*, con abundante y continua manifestación alegórica) y el criterio de inspiración divina o humana, según los casos, que tiene, sin duda, su importancia. Esto último es de capital importancia en los textos de la *Biblia* y del *Corán* por ser composiciones donde la *inspiración* adquiere trascendental importancia. En ambos textos se da la misma circunstancia: *la dicotomía entre la ley y la vía espiritual*. Quizá esta realidad sea más acusada en el *Corán*, como bien deja entrever **Halil Bárcena**, estudioso del *islam* y arabista competente, director del Instituto de Estudios Sufíes de Barcelona.

En el capítulo siguiente analizaremos algunas de estas cuestiones que contribuyan al esclarecimiento de la interpretación de los textos literarios de contenido sagrado. Después de todo se trata de un ejercicio de racionalidad aun desde la idiosincrasia de unos relatos que configurados hace miles de años siguen teniendo su vigencia para muchos y también su apasionamiento, quizá desmesurado cuando los contemplamos con la mayor objetividad posible, pero que en cualquiera de los casos viene a ser la pauta de comportamiento y acción de infinidad de personas que rigen los destinos de sus vidas por los mismos. Merece la pena pues dedicar un tiempo a su análisis y serena reflexión. *(Continuará)*. **R**

500 Aniversario Reforma Protestante

LAS MUJERES EN LA REFORMA PROTESTANTE DEL SIGLO XVI

A mis hermanas

Pasé un largo tiempo en la oscuridad de la hipocresía. Solamente Dios pudo hacerme ver mi condición y conducirme a la luz verdadera.

Si Dios dio gracia a algunas buenas mujeres, revelándoles algo santo y bueno a través de su Sagrada Escritura, ¿tienen ellas que, por causa de los difamadores de la verdad, atreverse a no escribirlo, no hablarlo o no declararlo a los demás? ¡Ah! Puede ser demasiado impúdico cubrir el talento que Dios nos ha concedido, nosotras que debemos tener la gracia de perseverar hasta el fin. ¡Amén!

Marie Dentière.

A propósito de la celebración del 500 Aniversario de la Reforma reproducimos la conferencia expuesta el 5 de septiembre de 2009 por la licenciada Amparo Lerín Cruz, miembro del Presbiterio del Estado de México, Santa Ana Tlapaltitlán, Edo. Mex. (Editor).

Texto originario: luiseduardocantero.blogspot.com.es



Amparo Lerín Cruz

Licenciada en Administración de Empresas por el Instituto Tecnológico de Oaxaca, Maestria en Divinidades por el STPM, Licenciada Predicadora (Presbiterio de la Ciudad de México). Miembro del Presbiterio Juan Calvino.

I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Es necesario mantener la memoria histórica en nuestro pueblo y esa memoria debe ser lo más completa posible ¿Qué ha pasado con la memoria de las mujeres en el movimiento de la Reforma protestante del siglo XVI? ¿Participaron las mujeres en el movimiento de la Reforma? ¿Existen remembranzas escritas acerca de ellas? ¿Por qué no han llegado hasta nosotras el día de hoy? ¿Qué fue lo que pasó? Durante toda la historia de la humanidad, la participación de las mujeres ha sido invisible y olvidada y en los mejores casos interpretada por varones. Las mujeres protestantes tenemos historia, hubo mujeres que contribuyeron a la Reforma Protestante, el objetivo de este trabajo es recuperar parte de ésta.

A lo largo de la historia, la condición de las mujeres ha sido de sumisión y opresión. El siglo XVI no fue la excepción, continúa la historia de sumisión a valores y normas masculinas. Sin embargo, hubo varios brotes que pudieron provocar cambios en esta situación. Estos fueron pocos, pero significativos para la época: concientización con respecto a la idea que tenían de sí mismas, la revalorización de la mujer casada, mayor libertad para las mujeres cultas, como el caso de grandes escritoras, reformadoras religiosas y reinas.

No fue así desde el principio, se había olvidado que en el primer cristianismo no existía ni varón ni mujer, ambos eran iguales en Cristo. Las mujeres cristianas de los primeros siglos realizaban ministerios al igual que cualquier hombre (2), predicaban, impartían los sacramentos del Bautismo y Santa Cena, enseñaban, etcétera. Eran llamadas con el nombre específico de su ministerio: apóstolas, diaconisas, maestras, evangelistas. Pero

[2] Véase: Kevin Madigan y Carolyn Osiek, *Mujeres ordenadas en la iglesia primitiva, una historia documentada*. España, Verbo Divino, 2006.

este lugar que Jesús dio a las mujeres poco a poco se fue olvidando y mientras la iglesia se construía jerárquicamente masculina, la situación de la mujer regreso a ser de sumisión.

En el siglo XVI el protagonismo de la mujer aunque fue escaso, también fue significativo, existieron mujeres que se impusieron por encima de las costumbres de su tiempo y desempeñaron un papel muy importante en la escena política o religiosa de su tiempo. A favor de la Reforma se proclaman jóvenes y adultas mayores, burguesas y campesinas.

No sólo fueron hombres quienes llevaron a cabo la Reforma Protestante. Se tiende siempre a mencionar a los hombres en la elaboración de la Historia, por mucho tiempo se negó que Jesucristo hubiera llamado a mujeres y se decía que él solo tuvo 12 apóstoles, ninguna apóstola. Así también hemos escuchado por años los nombres de Jan Hus, Lutero, Melanchton, Calvino, Farel, Zwinglio, etcétera, como padres de la Reforma protestante dejando de lado a las madres de la misma, olvidando, negando y silenciando sus nombres y su obra.

II. MUJERES EN LA REFORMA PROTESTANTE

Un considerable número de mujeres estuvieron implicadas en la Reforma Protestante, en diferentes ámbitos, a diferentes niveles y en varios países como Alemania, Italia, Francia, Inglaterra y España. Algunas fueron las que tenían cierta actividad política, reinas como Margarita de Navarra, Juana de Albret, etcétera. Quienes patrocinaron, influyeron en su corte y hombres cercanos a ellas, promulgaron leyes o escribieron para promover la Reforma. Así también, no sólo las de familias nobles participaron en este movimiento de cambio eclesiástico, mujeres del pueblo lucharon a favor de su fe.

Normalmente cuando consultamos la biografía de una mujer de esta época encontramos que se le relaciona invariablemente con los hombres con los cuáles estableció un parentesco directo, como si fueran la posesión de, girando su vida entorno al hombre que fue su padre, al que se casó con ellas o al que procrearon, entonces se dice: “hija de…”, “esposa de…”, “madre de…”. He omitido estos datos a fin de resaltar el valor de estas mujeres y su importancia por ellas mismas, por sus logros, como sujetos de la historia y no como objetos de posesión relacionadas con…, o dependientes de…, salvo en algunos casos en los que el esposo fue determinante en la vida de ellas. Me he permitido nombrar a continuación las más representativas, aunque existieron muchas más.



Retrato imaginario de Marie Dentière realizado en 2009 por L'atelier Roger Pfund, Ginebra.
(Wikipedia)

Marie Dentière (Bélgica, 1495-1561). Hace ya casi siete años, el 3 de noviembre de 2002 se añadieron más nombres al Monumento Internacional de la Reforma en Ginebra, entre ellos el de Marie Dentière, quien habiendo sido monja agustina, abandonó el monacato y se adhirió a la Reforma gracias a una predicación de Martín Lutero. Para lograr salir y escapar del convento de Tournai tomó 500 ducados

del tesoro de la abadía. Fue perseguida como muchos otros protestantes y se refugió en la ciudad de Estrasburgo.

Marie creía importante reformar las doctrinas religiosas de su época, pero también fue una gran feminista al proponer que se ampliara el papel de las mujeres en la religión. Ella decía que hombres y mujeres estamos igualmente calificados para interpretar las Sagradas Escrituras y los aspectos de la fe. Para cualquiera de sus debates teológicos o predicaciones usaba directamente el texto bíblico, siempre interpretando pasajes donde las protagonistas eran mujeres, defendiendo el ministerio femenino y volviendo sus argumentos en contra de sus detractores normalmente reformadores en contra del ministerio de la mujer:

> ¿Qué predicadores han hecho más que la mujer Samaritana que no se avergonzó de predicar a Jesús y su palabra, confesándole abiertamente a todo el mundo, tan pronto como oyó de Jesús que uno debe adorar a Dios en Espíritu y en verdad? O ¿Hay otra como María Magdalena, de quién Jesús sacó 7 demonios, capaz de presumir de haber tenido la primera revelación del gran misterio de la resurrección de Jesús? Y ¿Por qué no la otra mujer, a quien, en lugar de a hombre su resurrección fue anunciada por su ángel, recibiendo el mandamiento de hablar, predicar y declararla a los demás? (3)

[3] Alfredo Abad Heras, "María Dentière. Una mujer se suma al muro de los reformadores de Ginebra, Suiza (II)", en Cristianismo Protestante, núm. 30, octubre-diciembre de 2003, www.iee-es.org/cristianismoprotestante/cp29.pdf.

Marie Dentière fue una teóloga reformadora. Desempeñó un papel activo en la religión y política de Ginebra, participó activamente en el cierre de conventos y era predicadora a la par de Calvino y Farel. Redactó una serie de escritos muy revolucionarios para su tiempo, los cuales son considerados hoy día como una defensa de la perspectiva femenina.

Fue considerada por Calvino y algunos otros reformadores como una mujer que ejercía mala influencia sobre su marido con una personalidad radical. Aún hoy son habituales este tipo de concepciones respecto a las mujeres que desean acceder al ministerio femenino.(4)

Marie no sólo sufrió persecución e incomprensión por parte de la Iglesia Católica, también de parte de la iglesia protestante. Muchos de sus escritos y cartas fueron prohibidos, y destruidos como La Epistre, carta suya escrita a Margarita de Navarra hermana del Rey de Francia donde alentaba fuertemente a la expulsión del clero católico en Francia y criticaba la estupidez de los protestantes por obligar a Calvino y Farel a abandonar Ginebra. Aun dentro del círculo femenino, Dentière no gozó de popularidad.(5) En la Epistre tresutile también se refiere al escaso

[4] A. Abad Heras, "Maria Dentière. Una mujer se suma al muro de los Reformadores de Ginebra, Suiza (I)", en Cristianismo Protestante, núm. 29, julio-septiembre de 2003, www.iee-es.org/cristianismoprotestante/cp29.pdf.

[5] Irena Backus, "Mujeres alrededor de Calvino: Idelette de Bure y Marie Dentière", en L. Cervantes-Ortiz, ed., Juan Calvino: su vida y obra a 500 años de su nacimiento. Terrassa (España), CLIE, 2009, p. 131.

Renata de Ferrara (1510-1575). Conservó su fe protestante después de casarse con un duque católico y trasladarse a su corte en el norte de Italia. Tuvo problemas religiosos, ya que albergó a Calvino durante un mes, protegió a los herejes protestantes y se negó a asistir a misa.

papel que las mujeres desempeñaron para realizar la Reforma, dice: ¿Tenemos dos evangelios: uno para hombres y otro para mujeres? Tampoco los calumniadores y enemigos de la verdad tienen el derecho de acusarnos de excesiva arrogancia, ni puede un verdadero creyente decir que las mujeres están traspasando sus derechos cuando hablamos a otra acerca de la sagrada escritura". (6)

El pensamiento feminista de Dentière puede notarse en una de las cartas dirigidas a Margarita de Navarra, exponiendo sus argumentos sobre el ministerio femenino:

> "no debemos no más que los hombres, cubrir y enterrar con tierra lo que Dios nos ha dado y revelado a nosotras las mujeres".(7)

Marie no compartía la idea de su época y de los reformadores como Calvino, de ser una buena esposa sumisa y abnegada, buena ama de casa, receptora y pasiva de la doctrina, mencionaba: "Pareciera que la "alianza" que colocamos en nuestra mano el día del matrimonio fuera como el anillo de Giges, que tenía la propiedad de hacerla invisible; pero en nuestro caso no para protegernos de nuestros enemigos sino para arrebatarnos el derecho al tiempo y al espacio, para impedirnos el acceso al ágora".(8)

Llegó a ser una participante activa de la Reforma Protestante, predicaba en oposición al celibato y a favor del papel activo de las mujeres en la nueva iglesia. Ella fue un agente dinámico en la reforma. Su esposo Froment(9) tampoco estaba de acuerdo con ver a la mujer desde esta perspectiva, fue él quien le ayudó a publicar su obra la Epistre con el impresor ginebrino Jean Girard(10). Marie esperaba el mismo apoyo de parte de Calvino del cual no lo recibió jamás, sino todo lo contrario.

Una de las controversias entre Marie Dentière y Calvino fue acerca de su dura crítica contra las vestiduras grandes y pomposas de los ministros, pues veía sus ropajes como exagerados y prefería algo menos ostentoso(11). Calvino fue muy duro y despectivo ante los reclamos de Marie Dentière y sus esfuerzos para que la voz de las mujeres fuera escuchada. Los propios reformadores en Ginebra prohibieron la publicación de todo texto escrito por una mujer durante el siglo XVI, así la reformadora más importante de su época tuvo que refugiarse en los pseudónimos para que sus escritos llegaran hasta nosotros.

Muchos de sus escritos se le atribuyeron a su esposo quien gozaba de fama de buen predicador, algunos editores se han dado cuenta de la gran diferencia que existía entre los textos de Marie y los de su esposo. "Tanto uno es vivo y lleno de astucias retóricas –se refiere a Marie– como el segundo es pesado… las frases de Marie son sueltas y bien construidas, a menudo entre cortada y lacónica. Ella aprieta el paso y Fromet se arrastra"(12). Con habilidad manejaba sus argumentos teológicos, su orientación teológica estaba más influida por Farel y Zwinglio que por Lutero. Considerada por muchos una de las primeras teólogas laicas feministas, defendió con gran convicción las ideas de la Reforma y el papel de las mujeres en la Iglesia.

El incorporar el nombre de Marie Dentière al muro de la Reforma Protestante en Ginebra y retomar la historia para mostrar al mundo a esta teóloga y a otras más es un paso muy importante en el reconocimiento y la valoración de las mujeres en la Reforma Protestante.

Argula von Grumbach (1492-1553). Fue la primera mujer que se atrevió a

[6] Idem.
[7] A. Abad Heras, op. cit.
[8] A. Abad Heras, op. cit.
[9] Estuvo casada en dos ocasiones, Su primer esposo, Simon Robert, joven ministro, y el segundo, Antoine Froment, predicador y discípulo de Farel, Marie tuvo una gran cercanía con los reformadores de su época.
[10] Irena Backus, op. cit. p. 151.

[11] Ibid. p. 152
[12] A. Abad Heras, op. cit.


Juana de Albret

hacer una defensa de Lutero, ante el desconcierto de los inquisidores. En 1523 escribió al cuerpo académico de la Universidad de Ingoldsadt para defender a Alsacius Seehofer, joven de 18 años arrestado por ser luterano. Se atrevía a desafiar a sus autoridades eclesiásticas y civiles como el Duque de Bavaria al cual le mandó decir en una carta que ella no era ni débil ni estúpida. Incitaba a la gente a leer libros en contra de la religión católica. De ella decía Lutero: "Me regocijo de ver como una hija del pecado de Adán se ha convertido en una buena hija de Dios". Escribió varios libros entre ellos una sátira dirigida a un teólogo católico llamado Schatzgeyer. Fue todo un símbolo de confusión, perplejidad e inquietud femenina(13). De ella escribe Joana Ortega:

> Argula afirmaba que los inquisidores habían sustituido a Cristo por Aristóteles, además de manifestar su desacuerdo con San Pablo por imponer sobre las mujeres el silencio en la iglesia. Esta mujer se convirtió en un símbolo de la "confusión, perplejidad e inquietud" femenina que se suscitó en toda Europa a través de los textos de Lutero. Los procesos femeninos de la Inquisición revelan que esta inquietud ya era importante, debido a las lecturas de Erasmo y de Savonarola(14).

[13] Joana Ortega. "Reforma protestante: ¿y las mujeres?", en www.lupaprotestante.com/index.php?option=com_contient&task.
[14] Idem.

Catarina Von Bora. Nació el 29 de enero de 1499, fue consagrada monja del convento Cisterciense de Marienthron donde realizó votos de pobreza, obediencia y castidad. En 1523, cuando tenía 24 años se fuga del convento junto con otras monjas en barriles de basura. Ella misma fue la que sugirió casarse con Martín Lutero. Administró los recursos y el dinero del monasterio de los agustinos que les cedió el príncipe Juan. No fue una teóloga como Marie Dentière, la importancia de su persona radica en formar parte de la primera generación de mujeres casadas con pastores protestantes y junto con ellos lucharon por la fe(15). Dio abrigo a monjes y monjas que habían abjurado de su fe y no tuvo miedo de los riesgos que esto y ser esposa de Lutero significaba.

Úrsula Münstenberg. Nació entre 1491-1495 y murió en 1534. Era una monja en el Convento de la orden de María Magdalena de la penitencia en Freiberg Sajonia. Encabezó el movimiento para infiltrar la doctrina luterana en su convento para tal efecto metía libros de Lutero de contrabando. Huyó del convento en 1529. Rechazó la vida de enclaustramiento de las monjas gracias al texto "Id por todo el mundo y predicad el evangelio".(16)

Elisabeth Cruciger (1500-1535). Su boda fue la primera de acuerdo con los principios protestantes. Participó en discusiones teológicas con Lutero y Melanchton quien la consideraba una mujer inteligente. Escribió un himno, "El hijo único del cielo", lo cual causó controversia pues las mujeres no escribían himnos en ese tiempo y normalmente se le atribuye por error a Andrew Knoepken.(17)

[15] Alejandro Zorzin, en www.mujerdevanguardia.blogspot.com
[16] Carme Capó i Fuster, "Las aportaciones de la reforma protestante a la vida religiosa y social de las mujeres europeas del SXVI", en Cristianismo Protestante, núm. 42. octubre-diciembre de 2006. En www.iee-es.org/cristianismoprotestante/cp42.pdf
[17] Idem.

Elisabeth Von Brandenburg (1485-1555). En 1517 recibió por primera vez la eucaristía de manos de un ministro luterano lo cual enfadó grandemente a su marido Joachim I quien la quería encarcelar a cadena perpetua. Elisabeth huyó defendiendo la postura de que una mujer debe decidir por sí misma su propia religión. Sufrió pobreza y soledad. Influyó en la Reforma protestante de Dinamarca.(18) **Elisabeth de Brunswick** (1510-1558). Se convirtió al protestantismo después de escuchar un sermón del pastor luterano Antonio Covinus. A la muerte de su esposo fue nombrada regente y promulgó como religión oficial de su ducado el luteranismo defendiéndolo en la dieta de Augsburgo.(19)

Catherine Zell (1497-1562). Fue de las pocas mujeres que en la Reforma Protestante desarrollaron un papel fuera de lo común. Predicaba junto a su esposo. Escondió a refugiados y escribió algunos ensayos e himnos(20). Después de la muerte de sus dos hijos se dedicó a predicar y apoyar la fe anabaptista. Escribía de sí misma: “Siempre, desde que tenía diez años de edad, he sido estudiosa y una especie de madre de la iglesia, muy dada a asistir a los sermones. He gustado y frecuentado la compañía de hombres de saber, y he conversado mucho con ellos del Reino de Dios”.

Margarita de Navarra (1555-1572). Interlocutora directa de Calvino. Tradujo al francés la Meditación sobre el Padre Nuestro de Lutero. Autora de varios poemas, entre ellos *Prisiones*. Su hija Juana de Albert había visto a su padre golpearla por rezar oraciones protestantes(21). Durante el reinado de Margarita de Navarra, Francia se convirtió en refugio y vivero de la Reforma. Escribió y publicó poemas, tenía un carácter abierto, mucha cultura e hizo de su corte un centro del humanismo.

[18] Idem.
[19] Idem.
[20] Idem.
[21] Idem.



Renata de Ferrara, por Jean Clouet (Wikipedia)

Tuvo fuertes desavenencias con Calvino debido a que albergó a Poque y Quentin, a quienes Calvino llamaba Libertinos Espirituales. Ellos creían que el ser humano podría ser divinizado y ella lo creía también. Creían que un ser humano deificado no puede pecar, porque Dios no puede pecar. Tal era la indignación de Calvino que se dirigió a Margarita con estas palabras: “Como un perro debe ladrar para defender a su maestro, de igual forma debería denunciar a estos seductores del honor de Dios”.(22)

Juana de Albret (1528-1572). Hija y sucesora al trono de Margarita de Navarra, siguió en los pasos de su madre y bajo sus auspicios se llevó a cabo la traducción del Nuevo Testamento a la Linguæ Navarrorum, rompió totalmente con el catolicismo(23). Al igual que su madre escribía uno de sus poemas, “Jesús es mi esperanza”. Fue excomulgada por el papa. Declaró su reino oficialmente protestante aun cuando permitió que continuara el catolicismo. Para ella, la Reforma era oportuna y necesaria, tanto que pen-

[22] Roland H. Bainton, Women of the Reformation in France and England. Boston, Beacon, 1975, p. 32.
[23] Carme Capo, op. cit.
[24] R.H. Bainton, op. cit., p. 46.



Renata de Ferrara

saba que sería una cobardía y deslealtad a Dios dejar que el pueblo permaneciera en un estado de suspenso e indecisión.(24) El matrimonio de Juana de Albret, con Antonio de Borbón reunió varios territorios bajo su control. Dada la identificación de Juana de Albret y Antonio de Borbón con la Reforma, esos territorios se convirtieron en zonas de refugio para numerosos protestantes.

Renata de Ferrara (1510-1575). Conservó su fe protestante después de casarse con un duque católico y trasladarse a su corte en el norte de Italia. Tuvo problemas religiosos ya que albergó a Calvino durante un mes, protegió a los herejes protestantes y se negó a asistir a misa. Fue confinada a su palacio por su esposo por presiones de la inquisición(25). Debido a los devastadores efectos de la inquisición la reforma protestante en España no tuvo un gran auge.

Muchos hombres y mujeres sufrieron persecución y hasta la muerte, como fue el caso de María de Cazalla, quien había logrado acceso a los libros de Erasmo y Lutero. Después de estas lecturas cuestionó la validez de los sacramentos católicos. Fue inspiración espiritual de amas de casa y profesores de la Universidad de Alcalá a quienes ofrecía consejería pastoral y estudios bíblicos. Fue detenida por la Inquisición y torturada en 1534(26). Muchas mujeres más en España y toda Europa fueron encarceladas, torturadas y quemadas en la hoguera por luchar a favor de la Reforma protestante.

No fueron muchas reformadoras, pero cada una desde su lugar pudo de una manera u otra influir para que se diese el movimiento de la Reforma. Es justo y necesario reconocer y nombrar no solo a los hombres que hicieron posible la Reforma Protestante, este movimiento no solo tiene padres, también tiene madres. La historia de la Reforma Protestante también tiene rostro y nombre de mujer.

Estos son algunos de los nombres de mujeres que se comprometieron y lucharon a favor de los cambios urgentes que necesitaba la iglesia en el siglo XVI. La Reforma protestante no ayudó en la práctica a reivindicar el papel de sumisión que tenía la mujer, limitándola al marco doméstico sin poder acceder al marco eclesiástico en el reconocimiento de sus ministerios o la ordenación a los mismos. Pero sentó las bases de doctrinas tales como el sacerdocio universal de los creyentes y la soberanía de Dios. Mismas que dejan de lado la tradición patriarcal opositora del reconocimiento y ordenación de la mujer.

III. SOLA FE, SOLA GRACIA, SOLA ESCRITURA ¿SOLO VARONES?(27)

Para Martín Lutero la estructura eclesiástica era posible de reformar y debería estar orientada al servicio. ¿Cuál es la relación entre esta comprensión y el Sacerdocio Universal de los Creyentes? La estructura jerárquica de la iglesia no

[25] Carme Capo. Op. Cit.
[26] Idem.

[27] Esta frase fue acuñada en un principio por Alfredo Abad Heras como: Sola fe, sola gracia, sola escritura pero no solo hombres. En Cristianismo Protestante, Núm. 29, julio-septiembre 2003,
www.ieees.org/cristianismoprotestante/cp29.pdf (vi: 12 de agosto de 2009)

debe estar integrada solamente por hombres. La Reforma Protestante del siglo XVI fue muy revolucionaria en su época, porque apuntaba a crear cambios en la estructura misma de la Institución. ¿Podemos nosotros hombres y mujeres miembros de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México (28). crear cambios en la estructura de nuestra Iglesia?

El Sacerdocio Universal de los Creyentes es una relectura que hace Martín Lutero a la teología paulina. Todos tenemos la condición de pecadores, hombres y mujeres, y si Jesús nos rescata del pecado a todos y todas por igual, por lo tanto no hay justificación para considerar a unos puros y a otras pecadoras. Es decir ni los hombres son totalmente puros, ni las mujeres somos totalmente pecadoras. Todas y todos somos justos y pecadores al mismo tiempo, dignos y dignas del sacerdocio.

Bajo la luz del Sacerdocio Universal de los Creyentes deberíamos plantearnos la necesidad de revisar nuestro modelo de Iglesia Presbiteriana en México. Lutero afirma en El manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana que todo cristiano es sacerdote, también afirma que las Escrituras son inteligibles para los creyentes, defiende el libre examen personal y el derecho de todo fiel cristiano de apelar al concilio. Este es el planteamiento del desarrollo de la doctrina del Sacerdocio Universal de los Creyentes. La capacidad transformadora del Sacerdocio Universal de los Creyentes es capaz de promover innovaciones y renovaciones en nuestra I.N.P.M.

El Sacerdocio Universal de los Creyentes se diferencia del sacerdocio ministerial únicamente en que en el primero todos los hombres y mujeres somos sacerdotes por medio del bautismo. Lutero decía que el bautismo es el que nos capacita para participar del sacerdocio de Cristo. En el bautismo todos somos llamados a servir sin distinción(29). El Sacerdocio Universal de los Creyentes es uno de los principios motores de la Reforma Protestante. Reconoce en el seno de la iglesia la igualdad de todos los bautizados, pastores y laicos. El pastor o pastora protestante, no es superior a ningún creyente, solo tiene una función específica, que es de servicio a la comunidad.

Cuando se niega la ordenación a las mujeres no solo se deja de lado sus dones, sus perspectivas y se violentan sus derechos humanos, no solo es cuestión de igualdad de género, también se violenta el ejercicio libre de su ministerio, se violenta la libertad de obedecer a Dios en el llamado que él nos hace al Santo ministerio por medio del Espíritu Santo, se deja de lado la soberanía de Dios, y esto ¡es una blasfemia!

Cuando somos recibidos por el sacramento del Bautismo, hombres y mujeres gozan de todos los derechos, privilegios y responsabilidades de la Comunión de los Santos. De este principio reformador, se desprende el acceso de la mujer al ministerio ordenado en las iglesias protestantes. Dios nos autoriza por medio del bautismo al sacerdocio común de los fieles. Si Dios nos autoriza para el sacerdocio común y no nos limita para el sacerdocio ministerial, no hay ningún motivo

[28] En adelante me referiré a la Iglesia Nacional Presbiteriana de México solo mencionando sus siglas: I.N.P.M.

[29] Javier Alanis, "A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano", en Giacomo Cassese y Eliseo Pérez Álvarez, ed., Lutero al habla. Buenos Aires, La Aurora, 2005, p.87

o impedimento justificado que impida que las mujeres sean ordenadas al ministerio pastoral.

Hombres y mujeres somos iguales ante Dios, por lo tanto dentro de la iglesia no deberíamos hacer distinción entre ministerios masculinos y ministerios femeninos, simplemente existen ministerios y hombres y mujeres que son llamados por Dios a cumplirlos.

Si nuestra I.N.P.M. acepta la doctrina del Sacerdocio Universal de todas y todos los Creyentes y la doctrina calvinista de la Soberanía de Dios ¿Cómo pueden los hombres de nuestra I.N.P.M. decirnos a las mujeres miembros de la misma, miembros del cuerpo de Cristo que no podemos, ni debemos aspirar a los distintos ministerios ordenados? ¿Cómo pueden ellos callar un llamado que solo hace Dios a través del Espíritu Santo? ¿Cómo pueden ellos interponerse a la voluntad de Dios sobre sus siervas?

Cuando se niega la ordenación a las mujeres no solo se deja de lado sus dones, sus perspectivas y se violentan sus derechos humanos, no solo es cuestión de igualdad de género, también se violenta el ejercicio libre de su ministerio, se violenta la libertad de obedecer a Dios en el llamado que él nos hace al Santo ministerio por medio del Espíritu Santo, se deja de lado la soberanía de Dios, y esto ¡es una blasfemia!

IV. ECCLESIA REFORMATA, SEMPER REFORMANDA.

Definitivamente el movimiento de la Reforma Protestante, fue un movimiento de renovación. Somos una iglesia reformada ¿Qué hace falta reformar en nuestra iglesia? ¿Hasta dónde estamos comprometidas a involucrarnos en esta reforma?

En nuestros días, ¿Cómo es Ginebra? ¿Cómo son las Iglesias Reformadas en el mundo? ¿Cuál es la trascendencia que ha tenido la Reforma sobre la vida de las mujeres?

En Ginebra por ejemplo, se encuentra la pastora y teóloga Isabelle Grassle, primera mujer moderadora de la Compañía de Pastores y Diáconos de la Iglesia Protestante en Ginebra, puesto que ocupó el reformador Juan Calvino(30) . La gran mayoría de Iglesias reformadas en el mundo ordenan mujeres al ministerio pastoral, ancianato y diaconado, en Europa, América del Norte, Centro y Sur América, El Caribe, Australia, etc. ¿Por qué la I.N.P.M. continua sin permitir la ordenación a las mujeres?



Isabelle Grassle (1959-)
(Foto: Wikipedia)

Estamos celebrando los 500 años del natalicio de Juan Calvino, esto nos recuerda que somos una iglesia que vive en un proceso continuo de reforma y renovación. Ahora es el momento de recuperar el gran lema de la Reforma, Ecclesia Reformata, Semper Reformanda, y recurrir a él para afrontar los problemas de la vida y el testimonio de la actualidad.

En un inicio, no se proponía crear nuevas iglesias sino renovar la misma, desde

[30] Alfredo Abad. Op. Cit.

dentro. ¿De qué manera somos agentes de la renovación dentro de la I.N.P.M? ¿De qué manera promovemos la igualdad de la mujer dentro de nuestra Iglesia?

Los tiempos de la Reforma fueron tumultuosos y se caracterizaron por escabrosos debates y luchas. Generalmente el cambio trae consigo miedo, miedo al mismo cambio, miedo a que la situación sea diferente aun cuando prometa ser mejor. Desde mi muy particular punto de vista cuando se impide a las mujeres llegar a ser ordenadas como ministros de culto es por miedo. Cuando la iglesia decide aferrarse a su situación y no promover un cambio desde la raíz, se vislumbra como un ser atrofiado, tullido y sin vida.

El espíritu de la Reforma nos llama a promover la renovación y la reforma continua en nuestra Iglesia hoy, a mirar a hacia al futuro a responder a los cambios que son urgentes forjar si queremos que nuestra I.N.P.M. trascienda la agonía. Nos llama a confrontar y desafiar al sector conservador que justifica y sustenta el sistema patriarcal, que durante tantos años ha sostenido las estructuras de nuestra sociedad. Sobre todo porque en casi todas las iglesias protestantes del mundo ha habido una sensibilización en lo que respecta a la situación de las mujeres y han sido pioneras en la reivindicación de la inserción y participación de la mujer en todos los ámbitos que configuran la vida de una sociedad.

¿Qué papel representan las mujeres en las iglesias protestantes hoy día? Sería mentira decir que en todas las iglesias protestantes se ha practicado la igualdad entre hombres y mujeres. En las iglesias protestantes podemos encontrar grupos en los que hay un fuerte compromiso con la causa de las mujeres y éstas tienen pleno acceso a todos los ministerios ordenados y cargos eclesiásticos así también hay grupos que promueven todo lo contrario negando los principios de la reforma.

Hago un llamado a todas mis hermanas a las que tienen el llamado de Dios para servirle en un ministerio pastoral, como o a las que desde su lugar quieren trabajar en la obra de Dios para prepararse teológicamente, para seguir estudiando en los distintos seminarios, a no tenerle miedo a la palabra "teología", teología quiere decir pensar y hablar acerca de Dios a partir de sus propias experiencias y su propia lectura de la Biblia.

Que las mujeres seamos voz y no eco. Que hablemos por nosotras mismas, que hablemos a favor de otras mujeres, a favor de nuestras pastoras, de nuestras misioneras, de nuestras hijas, de nuestras hermanas, de nuestras nueras. Siempre la mujer a favor de la misma mujer. Muchos hombres y mujeres expusieron su vida por la reforma, por la renovación eclesiástica, sus vidas tuvieron un objetivo común. ¿Hasta dónde podemos como mujeres comprometer nuestras vidas para renovar la I.N.P.M. en cuanto a la igualdad de género? ¿Podremos las mujeres luchar unidas por nuestras hermanas?

Estamos llamados a participar en la obra de Dios de transformar este mundo, y a volvernos fuerzas positivas e influir en nuestras comunidades.

Señor, Dios padre y madre, que la luz de tu presencia anime esta celebración e inspire nuestras vidas.

Por una Iglesia Reformada siempre reformándose.

Bibliografia general

–Bainton, Roland H. *Women of the Reformation in France and England*. Boston, Beacon, 1975.
–Bainton, Roland H, *Women of the Reformation in Germany and Italy*. Minneapolis, Augsburg, 1975.
–Cassese, Giacomo y Eliseo Pérez Álvarez, eds., *Lutero al habla*. Buenos Aires, La Aurora, 2005, p.87. R

TRES IDEAS DE SEBASTIÁN CASTELIO



Julian Mellado

Sebastián Castelio (1515-1563), cristiano, protestante y humanista, fue el hombre que se enfrentó a la tiranía de Juan Calvino con sus escritos. Este erudito fue desanimándose con la Reforma según veía la deriva autoritaria y doctrinaria que iba tomando. Su enorme preparación intelectual no fue del gusto del Reformador de Ginebra quien hizo lo posible para frustrar la vocación docente de Castelio. El culmen llegó con el asesinato de Miguel Servet a manos de las autoridades de Ginebra, auspiciadas por Juan Calvino. Castelio escribió un poderoso *"CONTRA EL LIBELO DE CALVINO, DESPUÉS DE LA MUERTE DE MIGUEL SERVET".* El autor tuvo que pagar a su vez su precio por oponerse al todopoderoso reformador. No olvidemos que Castelio fue quien acuñó esta famosa frase: **" Matar a un hombre para defender una doctrina, no es defender una doctrina, solamente es matar un hombre".** Sólo debemos cambiar "matar" por "menospreciar" y veremos lo actual que resulta hoy este dicho. (ya que en occidente ya no matamos a nadie por cuestiones de fe).

Castelio creía en otra reforma, una vuelta real al seguimiento de Jesús, que para él representaba la verdadera esencia del cristianismo y no un conjunto de dogmas con los cuales los hombres no han hecho más que enfrentarse hasta la muerte. Las ortodoxias siempre se enfrentaron entre sí.

Sebastián Castelio, como buen humanista, veía que Cristo había traído sobretodo una nueva manera de ser, de vivir e incluso de pensar.

Al final de su vida escribió su ***"DEL ARTE DE DUDAR Y DE CREER, DE IGNORAR Y DE SABER".*** Una auténtica maravilla, escrito por un pensador que se adelantó a su tiempo e inspiró a John Locke y Voltaire cuando escribieron sus respectivas obras sobre la Tolerancia. Aunque es justo recordar, de estos dos insignes escritores, que realizaron su labor dentro de un ambiente social de menos riesgos. Castelio se jugó la vida, ya que no fue del agrado de los protestantes que no sólo levantaron sus ortodoxias (que también se oponían entre sí) sino que elaboraron sus propios sistemas de represión contra el disidente.

Veamos tres ideas centrales de Castelio, sacados del libro "Del Arte de" que nos darán un botón de muestra, de la grandeza de este hombre. Recordemos en qué siglo escribe, y que este libro fue ocultado por varios siglos hasta que fue redescubierto en Holanda, no hace tanto tiempo. Castelio fue silenciado, aunque se conocían otros escritos suyos. Pero se necesitó mucho tiempo para que se volviese a publicar este libro.

PRIMERA IDEA: ***"No debemos admitir una doctrina sin reflexión" (I,5)***

Nuestro autor plantea que en su época la mayoría eran cristianos por el solo hecho de haber nacido en un país cristiano. Al igual que muchos eran mahometanos por haber nacido en un país donde se veneraba a Mahoma. Este pensador, pues, se quejaba de que en realidad eran pocos los que entendían las doctrinas cristianas que eran impuestas a la población. No se comprendían pero tampoco trató Zwuinglio a los anabaptistas suizos, o lo que Calvino pensaba de quien discrepaba de él.



Sébastien Castellion (dessin de J.P. Laurens d'après le portrait gravé, en tête de la Bible latine de 1729).

El libre examen se dio en realidad entre los humanistas, especialmente en Sebastián Castelio, quien defendió el derecho de cada cual a examinar su fe sin las imposiciones de las autoridades religiosas.

Creía que todo cristiano tenía la capacidad de reflexionar sobre aquello que se le proponía. Y que era un deber hacerlo, no aceptando ciegamente los dogmas de una u otra iglesia. Su reflexión personal le llevó incluso a iniciar la crítica textual con la cual elaboró la más bella traducción al francés de La Biblia. Una traducción dinámica dirigida al pueblo.

Nuestro autor plantea que en su época la mayoría eran cristianos por el solo hecho de haber nacido en un país cristiano. Al igual que muchos eran mahometanos por haber nacido en un país donde se veneraba a Mahoma. Este pensador, pues, se quejaba de que en realidad eran pocos los que entendían las doctrinas cristianas que eran impuestas a la población.

era fácil hacerlo, por el lenguaje, por el nivel de alfabetización, y sobretodo porque eran obligatorias. Era la autoridad religiosa quien definía lo que había que creer. Siempre he oído de que la Reforma defendió el derecho al libre examen. Es una verdad a medias. Es cierto que vemos al Lutero en Worms establecer ese derecho. Para él. Porque luego se lo negó a otros. Como también lo negaron otros reformadores. No hay más que ver cómo

En los tiempos actuales donde el fundamentalismo de toda clase ha florecido, esta máxima de Castelio toma una enorme importancia. Se debe enseñar a pensar y a reflexionar, más que lo pensado y reflexionado por otros.

SEGUNDA IDEA: "*La mejor de las doctrinas es la que hace a los hombres mejores" (I,6)*



Placa de Sebastián Castelio (1515-1563) en Basilea: "Matar a un hombre no significa defender una doctrina, sino matar a un hombre."
(Imagen: zVg)

Es la piedra de toque del pensamiento de nuestro autor, en la línea de Erasmo y su "*filosofía de Cristo".*

Para Castelio, el cristianismo no es un conjunto de doctrinas o dogmas que hay que aceptar y defender. Para él, como para los humanistas, ser cristiano es seguir a Jesús en la vida. No es que menosprecie las doctrinas, sino que las considera como expresiones humanas, por lo tanto no son sagradas. La prueba estriba en las diferencias doctrinales, en los diferentes dogmas, donde los cristianos no se ponen de acuerdo. Piensa que se puede tener esas doctrinas a título personal, pero no le define a uno como seguidor de Cristo.

Castelio entiende que ser cristiano es vivir de una determinada manera. Y que si de alguna manera esta fe es superior a las de otras religiones, es debido a que "hace mejor al hombre". Es ahí donde reside la esencia de la fe cristiana. Jesús no trajo dogmas, o doctrinas, sino una nueva vida. El cristianismo antes de ser algo que se cree, es algo que se vive.

Por eso, no podía entender tanta violencia entre protestantes y católicos si ambos se reclamaban del Evangelio.

¿Ha desaparecido esa violencia hoy?

En cierto modo sí, vivimos en otro tipo de sociedad. Pero los enfrentamientos entre creyentes por causas doctrinales siguen existiendo.

> Castelio diría que el evangelio es un poder de transformación cuando se encarna en cada época. Él lo intentó en el turbulento siglo XVI pero fracasó, como fracasó esa tercera reforma ignorada.

Se suele preguntar ¿en qué cree esta persona? (entendido como una serie de proposiciones). Castelio nos diría que la pregunta debería ser: ¿Cómo vive esa persona? Porque lo que vive muestra lo que cree.

TERCERA IDEA: ***"El gran milagro del Evangelio: es un poder de transformación del mundo y de cambio en las almas" (I,10)***

Castelio cree en un evangelio del "*más acá".* No tiene la visión pesimista que propaga las diferentes doctrinas reformadas sobre la naturaleza humana. Por supuesto que no es un ingenuo, y sabe de lo que el hombre es capaz de hacer a sus semejantes. Pero aún así él pensaba que el ser humano era redimible. Lo pensaba como algo posible en este mundo.

Muchas de las controversias teológicas de la reforma tenían que ver con la doctrina de Salvación. Una salvación enfocada en el más allá, en el bienestar eterno o su contrario. Castelio no niega que haya un más allá, pero entiende que el evangelio se dirige a "salvar" el mundo ahora, en esta vida. El cree que la vida y las enseñanzas de Jesucristo son poderosas para realizar ese cambio en las almas primero y en la sociedad después. No es un metafísico, pero tampoco le molesta las diferentes propuestas confesionales.

Lo prioritario en cambio, es dar a luz una nueva humanidad, en la historia misma.

Otra vez Castelio nos desafía. ¿Tiene hoy el Evangelio respuestas a las preguntas que se nos plantean?

Un autor decía que no aceptaba el cristianismo porque contestaba con respuestas del siglo I o XVI, a las preguntas del siglo XXI.

Castelio diría que el evangelio es un poder de transformación cuando se encarna en cada época. Él lo intentó en el turbulento siglo XVI pero fracasó, como fracasó esa tercera reforma ignorada.

En general la Reforma se suele dividir en Magisterial (Lutero, Zwuinglio, Calvino) y Radical (Los Anabaptistas, Menno Simons). La primera fue una lucha de ortodoxias que llevó a Europa a la guerra de religiones. Un auténtico baño de sangre entre católicos y protestantes, y protestantes entre sí. Como fue la reforma radical entre los anabaptistas violentos y los pacíficos. A la vez que éstos eran perseguidos por católicos y protestantes magisteriales.

¿Qué hubiera ocurrido si hubiese triunfado la Reforma Humanista que se originó con Erasmo de Rotterdam?

Erasmo tuvo discípulos católicos y protestantes. Todos creían en la libertad de conciencia, en la no violencia en asuntos de fe, y en la Razón.

Castelio defendió el derecho de los anabaptistas a pensar y creer diferentemente. Denunció la quema de Servet, aunque nunca sostuvo sus ideas. (ni siquiera lo había leído).

Castelio defendió el derecho de los anabaptistas a pensar y creer diferentemente. Denunció la quema de Servet, aunque nunca sostuvo sus ideas. (ni siquiera lo había leído).

Sebastián Castelio murió bastante joven, agotado de tanta lucha por la Libertad. Ha sido olvidado, quizás alguna frase suya se recuerde.

Pero fue un gigante, un hombre que creía en la razón, en la tolerancia, en la fuerza de la argumentación, en la vida ejemplar, y que detestaba las violencias y la intolerancia.

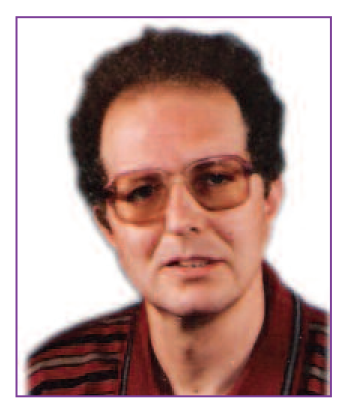
Para algunos, él es junto a Erasmo y otros humanistas, los verdaderos héroes de aquel tiempo. Hoy consideramos que el Libre Examen es algo digno, que hay que defender. En última instancia, quizás sin saberlo, de alguna manera extraña, Castelio ha triunfado. ***R***

FILOSOFÍA POLÍTICA Y RELIGIÓN

#8

El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.

***Karl Marx**. Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política. 1859.*



Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

El concepto de materialismo histórico

Sería un error creer que el *materialismo histórico* carece de antecedentes y atribuir así el concepto en su más clara extensión a **Marx** cuando esto no es así de ninguna de las maneras.

En efecto, en primer lugar cabe decir que el término de *materialismo histórico* es atribuido al teórico y divulgador marxista **Gueorgui Plejánov**, si bien sería la filosofía de **Hegel** -el gran pensador idealista alemán que vivió entre la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX- quien más influiría en el desarrollo del concepto de *materialismo histórico* que tan profunda huella dejó en los planteamientos filosófico-políticos de **Marx** y **Engels**. Pero antes de analizar la influencia que tuvo el desarrollo del planteamiento del *materialismo histórico* convendría realizar una breve disección de la filosofía de **Hegel** y la trascendental importancia que tuvo para **Marx** en particular, sobre todo en sus primeros años de confección y asentamiento de sus ideas políticas ya que en su momento abordaremos de manera más extensa la obra y el pensamiento dialéctico de **Hegel**.

Pudiera llamarnos la atención la relación existente entre el pensamiento de **Hegel** y los planteamientos revolucionarios de **Marx**. En primer lugar porque la *dialéctica* de **Hegel**, de ascendencia religiosa protestante, así como su *idealismo*, son fruto de una mente analítica capaz de aunar el sentimiento religioso más profundo con su visión historicista del mundo. Una visión historicista que le hizo ver al mundo como una proyección de la belleza, metafísica y abstracta, de difícil concepción, donde la fría lógica de la razón era el protagonista principal de la historia. En su obra capital *Fenomenología del espíritu* **Hegel** realiza todo un ejercicio práctico de análisis de la historia desde una proyección abstracta. Es por eso que la obra del pensador alemán está

considerada como de muy difícil y oscura interpretación y comprensión. El método empleado por **Hegel** para su interpretación de la historia es la *dialéctica*, esto es, la técnica retórica que permite llegar al conocimiento de la verdad mediante la confrontación de razonamientos que pueden ser contrarios entre sí. En realidad *la dialéctica es el método expositivo más directo y eficaz que se conoce para el análisis e indagación dentro del pensamiento filosófico.*

Pues bien, **Hegel** parte de la idea de que todo acontecimiento histórico propone como solución las contradicciones inherentes al propio devenir histórico. Así se fue tejiendo la historia a lo largo del tiempo. El verdadero punto de inflexión de la historia vino con la *Revolución francesa* y la *Ilustración*. Sin el acontecer histórico no hay evolución sociológica, según el gran pensador alemán. Y ciertamente bien podemos asentir, a mi juicio, con esta idea puesto que el desarrollo social se produce inevitablemente dentro de un determinado contexto histórico. La historia viene a ser de ese modo una consecuencia del entorno social, configurándolo y determinándolo a la vez. El fin último de la historia es algo así como una *parusía*, como un advenimiento del fenómeno sociológico. Historia y sociología confluyen pues en el tiempo. Para **Hegel** la historia es el auténtico *constructo* de la razón. En realidad el planteamiento filosófico de **Hegel** es *presocrático*, al más puro estilo de **Heráclito**, el conocido filósofo griego de la antigüedad. La verdad es que el pensamiento hegeliano es de muy difícil interpretación, quizá debido a la complejidad de traducirle adecuadamente del alemán. Lo que más nos pudiera llamar la atención del pensamiento elaborado por **Hegel** sobre el *materialismo histórico* o *dialéctico* es que, al contrario que **Marx**, su visión de la historia es más bien espiritual, es decir, que *la historia universal se mueve en los márgenes del espíritu*. El mundo, por lo tanto, comprende dos esferas bien diferenciadas para **Hegel** pero unidas a la vez: *la naturaleza física y la psíquica.* En consecuencia, el fin último o teleológico de la historia es su devenir en el tiempo. Devenir, por cierto, podríamos nosotros añadir, incierto e incomprensible muchas veces. Pero, en fin, lo que quería resaltar al realizar esta breve interpretación de la filosofía y el pensamiento hegeliano (con la dificultad que ello entraña) era que la concepción del *materialismo histórico* de **Hegel** despertó la atención y el interés de **Marx** para elaborar su particular concepción de la historia y de la lucha de clases sociales a lo largo de la misma.

> Así como el proceso evolucionista biológico es un hecho indiscutible a día de hoy lo mismo sucede en el plano sociológico fruto del desarrollo evolutivo mental experimentado por la especie humana a lo largo de los tiempos y que le ha permitido disfrutar de los logros alcanzados.

Pero centrándonos ya en la concepción materialista de la historia propuesta por **Marx** cabe decir que en su planteamiento el *materialismo histórico* viene a ser la base estructural y esencial de las sociedades, sustentada por su infraestructura y alimentada por la interacción entre las *fuerzas productivas* y las *relaciones de producción*. Sin embargo, podemos preguntarnos, ¿quiénes son unas y otras? Pues, las *fuerzas productivas* vienen a ser las materias primas esenciales para el desarrollo productivo, así como el trabajo en sí mismo, las máquinas que ayudan en la elaboración de los productos y las fábricas como centros de trabajo donde se lleva a cabo la transformación de las materias primas. Por lo que res-

pecta a las *relaciones de producción* decir que son de dos tipos: *técnicas* y *sociales*. Las primeras vienen representadas, básicamente, por el artesano que realiza su trabajo individualmente o bien el grupo de trabajadores que realiza su función en la cadena de montaje productiva. Por lo que respecta a las segundas, las *relaciones sociales*, se refiere a quién tiene la posesión o no de los medios de producción. ***La clase dominante, la burguesía, por lo general, es la que tiene los medios de producción, mientras que los proletarios o asalariados carecen de tal privilegio.***

El concepto que desarrollaría **Marx** sobre el *materialismo histórico* va más allá, en mi criterio, de una simple captación ideológica. Y es que toda ideología contiene un sustrato alienatorio, querámoslo o no. Esto es más que evidente. Sucede en el mundo de la política y en el de la religión en especial, como analizaremos más adelante. Pero, claro está, existen ideologías de distinta índole. En el fondo todas o casi todas vienen a ser un reflejo de una realidad existente. Y sobre esta realidad se construye todo un entramado de ideas. **Marx** vino a definir toda ideología como *el pensamiento que interpreta una realidad y que ha de desarrollarse libremente y que viene a representar la realidad socioeconómica*. Así veía **Marx** la ideología y pienso que dentro del marco estructural de la época era una percepción muy adecuada y realista. Ahora vivimos una realidad bastante distinta a la que conoció **Marx** y, sin embargo, la situación socioeconómica no es tan distante. Es más, muchas de las denuncias del pensador alemán son aplicables al mundo posmoderno en que vivimos donde el *sistema capitalista* lo impregna prácticamente todo y las desigualdades sociales entre los países ricos del Norte y los pobres del Sur son una evidencia lacerante.

El *materialismo histórico* que propuso **Marx** -y que ampliarían posteriormente **Lenin** en la antigua Unión Soviética y **Mao** en China, con sus respectivas peculiaridades- tiene su fundamentación en su particular concepción de la evolución social a lo largo de la historia. En realidad el *materialismo histórico* es la aplicación del *materialismo dialéctico* con el cual llega a fundirse en muchos aspectos. Muchos analistas apenas realizan diferenciación entre uno y otro. Y es que si bien **Darwin** fue el creador de la *teoría de la evolución* y sus leyes en el plano biológico -posteriormente ampliadas y desarrolladas por la ciencia biológica moderna- **Marx** fue el creador del *evolucionismo sociológico*, es decir, la consecución de un mundo en permanente cambio y avance social a lo largo de la historia. El ser humano en permanente estado de evolución se ha ido adaptando primero a la Naturaleza como medio hostil que era hasta llegar a dominarla por medio de los avances y descubri-

La teoría esgrimida por Feuerbach sobre la crítica que efectúa a la religión conlleva toda una serie de implicaciones que van más allá del simple componente religioso. Lo mismo sucede con el análisis que realiza Marx sobre la religión y su rol social. Y es que ambos sostienen sus premisas contra la religión en base a las argumentaciones del filósofo y teólogo alemán David F. Strauss, discípulo -al igual que Feuerbach- de Hegel.

mientos que con el correr del tiempo fue desarrollando y así con los medios técnicos empleados -en una primera fase muy rudimentarios- fue transformando la propia Naturaleza hasta alcanzar el grado de sofistificación de la era posmoderna en que nosotros nos vemos inmersos. ***Así como el proceso evolucionista biológico es un hecho indiscutible a día de hoy lo mismo sucede en el plano sociológico fruto del desarrollo evolutivo mental experimentado por la especie humana a lo largo de los tiempos y que le ha permitido disfrutar de los logros alcanzados.***

La teoría del *materialismo histórico* ideada por **Marx** vino a ser el reconocimiento del mundo material sobre cualquier otro aspecto relevante en el ser humano, como pudiera ser el mundo espiritual. Ciertamente es discutible tal radicalidad, pero, no es menos cierto que la prevalencia del mundo material es la que ha desencadenado, para bien unas veces y para mal otras, la realidad social actual en que nos encontramos. Esto es un hecho evidente.

Pero para hablar de la supuesta prevalencia del mundo material sobre el espiritual tenemos que referirnos inexcusablemente a **Ludwig Feuerbach**, antropólogo, biólogo y filósofo alemán, crítico de la religión, que fue coetáneo de **Marx** y **Engels**. **Feuerbach** fue para muchos analistas el verdadero padre del *materialismo histórico* moderno y el creador del conocido como *ateísmo antropológico*. Para **Feuerbach** la religión como tal es fruto de la creación de la mente humana, un subproducto más. Lo mismo pensaban **Marx**, **Engels** y los demás teóricos del *materialismo histórico*.

El materialismo histórico frente al mundo religioso

Marx, siguiendo la misma línea de pensamiento de **Feuerbach**, realiza toda una profunda disección sobre la controversia entre el *materialismo histórico* o *dialéctico* y la *religión*, donde esta última, ciertamente no sale muy bien parada. Pero esto requiere un análisis nada superficial del asunto, algo que efectuamos a continuación.

La teoría esgrimida por **Feuerbach** sobre la crítica que efectúa a la religión conlleva toda una serie de implicaciones que van más allá del simple componente religioso. Lo mismo sucede con el análisis que realiza **Marx** sobre la religión y su rol social. Y es que ambos sostienen sus premisas contra la religión en base a las argumentaciones del filósofo y teólogo alemán **David F. Strauss**, discípulo -al igual que **Feuerbach**- de **Hegel**. El resumen del análisis teológico de **Strauss** (expresado con meridiana claridad en su obra *La vida de Jesús*) es bien claro: *los evangelios son relatos míticos al no poder tener una explicación racional.* Lo cual no quiere decir que sean falsos, como bien puntualiza el teólogo, sino que son la expresión más genuina de una concepción mental precientífica y prefilosófica. Para ello **Strauss** se reafirma en la idea de que los relatos evangélicos carecen de sostenimiento histórico siendo más bien libros sustentados en argumentaciones teológicas y de fe. La *mitificación* de los relatos evangélicos aparece ya en los evangelios sinópticos más antiguos, como *Mateo* y *Lucas.* Pero la mayor mitificación, según **Strauss**, se encuentra en el *evangelio de Juan*, el cual rechaza como fuente de acceso al *Jesús histórico*. Este cuestionamiento también lo efectuaría posteriormente **Bultmann**, el conocido teólogo protestante liberal. Tanto **Strauss** como **Bultmann** recibieron agrias críticas por sus estudios sobre el *Jesús histórico* por parte de los sectores más radicales y conservadores del mundo religioso. Pero, bueno, más allá del análisis crítico efectuado al *Jesús histórico* se encuentra el componente mitológico que hay en los relatos novotestamentarios admitiendo, en cualquier caso, su sustrato histórico, del cual hay algunas referencias al respecto por parte de algunos historiadores contemporáneos del **Jesús** del *Evangelio*, con es el caso de **Flavio Josefo** y **Plinio el Joven**, entre otros.

Pues bien, dicho lo anterior, **Feuerbach** y **Marx** se pronuncian sobre la cuestión religiosa y su dictamen está también muy claro: *la religión es un instrumento fruto de la mente humana creada con la*



Ludwig Andreas Feuerbach

expresa finalidad de ofrecer alivio y consuelo a las almas sumidas en el abatimiento a consecuencia de su triste condición social. Por lo tanto la religión tiene una sustentación más antropológica que filosófica o teológica. En consecuencia quien debe explicar la religión y sus fundamentos es la antropología y, asimismo, la sociología y no el simple análisis filosófico-teológico. Es por eso que **Feuerbach** resume su concepción de la religión en una frase lapidaria: *"Mi primer pensamiento fue Dios, el segundo fue la razón, y el tercero y último el hombre" (Fragmentos filosóficos traducidos del alemán. Gesammelte Werke X, Berlín, 1971, p.178).* Un aspecto pues determinante en los planteamientos del marxismo es la idea de Dios como un producto creado y elaborado por la mente humana, lo cual da cuerpo al planteamiento del *materialismo histórico* y *dialéctico*. Convendría, llegados a este trascendental punto, realizar algunas reflexiones y matizaciones al respecto.

Si el planteamiento del marxismo está en lo cierto es evidente que el estrato religioso como fruto de la mente humana es un subproducto del que se sirve el hombre para evadirse de una realidad social que le agobia. Y aquí entraría en juego el concepto de *alienación religiosa* como "opio adormecedor del pueblo", como definía el propio **Marx** a la religión. Alienación a modo de subproducto de la mente que no forma parte genuina de la condición humana y, por lo tanto, se transforma en algo extraño y ajeno al individuo. Sin embargo, hemos de pensar, por otra parte, que la religión y su proceso evolutivo a lo largo de los tiempos, habiendo trascendido de manera tan generalizada en los distintos pueblos, civilizaciones y culturas, tiene "algo" distinto que va más allá de una simple composición del hacer humano, creo yo. Si la religión (indistintamente de su ideario religioso) es el fruto de la mente humana entonces ¿cómo es posible que tal idea -con distintas formas y matices en función de las distintas concepciones religiosas- haya perdurado a lo largo de los tiempos de manera tan arraigada en el ser humano? Y aún más, ¿acaso no podemos ser conscientes de que algo espiritual nos trasciende, más allá de cualquier componente religioso en forma de credo o creencia? Porque, es cierto que cualquier credo religioso tiene componentes claramente alienatorios y con frecuencia, manipuladores, pero pienso que esto no debería ser inconveniente para percatarnos de que existe una dimensión espiritual que nos trasciende más allá de nuestra condición inmanente. ***Una cosa es la religiosidad o creencia en un credo determinado y otra, bastante distinta, la dimensión espiritual e íntima en la captación abstracta de Algo o Alguien superior que nos da vida.*** Que esta idea sea producto exclusivo de la mente humana es un tanto difícil de aceptar y que nos llevaría a cuestionar la verdadera dimensión ontológica del ser humano. Otra cosa es que la alienación religiosa haya sido algo evidente a lo largo de la historia de las religiones. Particularmente pienso que el estudio de **Feuerbach**, **Marx** y **Engels** sobre el análisis que hacen de la religión tiene su base de verdad desde una dimensión estrictamente sociológica pero adolece, a mi juicio, del elemento subjetivo e intuitivo que forma

parte inequívoca de nuestra condición humana. Creo que esta es la clave del problema, el meollo del asunto: ***la verdadera dimensión y captación del fenómeno religioso como una entidad ontológica que forma parte de nuestro ser más allá de cualquier percepción ideológico-religiosa que bien pudiera ser marcadamente alienatoria.*** Pero, en fin, todo o casi todo es cuestionable, en efecto.

Serían las religiones organizadas e institucionalizadas las que crearían ese poso alienatorio con sus imposiciones y radicalismos absurdos que lejos de ofrecer una auténtica liberación espiritual más bien han enclaustrado al hombre en unos esquemas que para nada han sido edificantes. **Feuerbach** vino también a trables a la luz de la razón. Tan solo la situación social que ha llevado al hombre a una condición de explotación sobre los demás. Por eso toda religión es un obstáculo, un impedimento al desarrollo social, el cual está enfrentado con toda manifestación religiosa por las razones que expone el *marxismo*. Y es que las tesis de **Feuerbach** y **Marx** sobre la religión no dejan resquicio a la duda: *son el giro decisivo de la historia al reconocer que la conciencia de lo divino no es más que la proyección de la conciencia humana.* **Feuerbach** incluso llegó a considerar que cuanto más engrandece el hombre a la divinidad más se empequeñece y empobrece a sí mismo. Creo que esta apreciación no se ajusta, en verdad, a la realidad, al menos en muchos casos. Grandes poetas de la exaltación de lo

La mala aplicación de las tesis marxistas implantadas a la fuerza condujeron, como bien sabemos, a sistemas políticos totalitarios durante muchos años tanto en la antigua Unión Soviética como en China. Pero eso forma parte de las tristes secuelas que dejó la nefasta aplicación de las tesis marxistas.

esquematizar de manera muy ingeniosa, a mi parecer, la realidad de la condición humana. Sostenía que *fue el hombre el que primero creó a Dios o a su imagen, y tiempo después llegó a caer en la cuenta de que su conocimiento de lo divino no significaba más que un peldaño para poder conocerse a sí mismo.* Pero, bueno, indistintamente de que la idea de Dios sea un producto de la creatividad humana, esta nos habla de una dimensión sublime y trascendente para nuestra especie, algo que nos diferencia sustancialmente de los animales inferiores. Por eso decía antes que la única manera de percatarnos de nuestra realidad existencial es a través de la *intuición*. No nos queda otra opción. El *marxismo*, en su máxima expresión, vino a rechazar tal posibilidad. No caben ni intuiciones ni apreciaciones potencialmente indemos- divino lejos de empobrecerse se han enriquecido espiritualmente. Leer, por ejemplo, a los grandes de la *Edad de Oro* de la mitología griega o a la *Edad de Oro* de la mística cristiana, musulmana o de los antiguos textos hinduistas, no parece que haya sido empobrecedor para ellos mismos y menos aún para aquellos que podemos disfrutarlos leyéndolos y reflexionando con sus exaltaciones poéticas dignas de admiración.

Sin embargo, hemos de entender que el *marxismo* dentro del marco de la apreciación sociológica ofrece bastante verosimilitud con la condición social del ser humano en la que se encuentra sumido muchas veces. No nos sorprende, por otra parte, que algunos sectores del fundamentalismo evangélico-protestante en especial, desde algunos de sus ór-

ganos de divulgación, intenten realizar una pretendida "demostración" de la falsedad de las apreciaciones marxistas sobre la religión sin mayores argumentaciones que considerarlas como simples "hipótesis" o "conjeturas". Claro que lo son, pero como también lo son los planteamientos que esgrimen incautamente los fundamentalismos e integrismos religiosos. En su afán de "demostrar" la viabilidad de sus argumentaciones intentan desprestigiar a otras que tienen solamente una explicación sociológica y antropológica. Intentar hacer afirmaciones simplistas y concluyentes sobre el *marxismo* desde el desconocimiento y la ausencia de profunda reflexión sociológica no conduce a nada positivo. Y esto es lo que pretenden los fundamentalismos avenidos al mundo evangélico-protestante, principalmente. El marxismo nunca pretendió hacer teología porque esa no era su intención. El análisis social y antropológico que efectúa el marxismo no parece, en absoluto, nada simplista mirado con objetividad. Desde una dimensión estrictamente política y antropológica (que es como más bien hay que enfocar a la ideología marxista y que es algo que no entienden algunos próceres del fundamentalismo evangélico desde su análisis simplista) las tesis marxistas ofrecen una coherencia evidente. El problema, a mi juicio, estriba, en que cualquier ideología (incluida la marxista) conlleva unas connotaciones negativas cuando se la lleva a unos límites exagerados. La alienación a que puede conducir la religión organizada y estructurada es más que evidente y ese proceso viene dado por una concepción y una visión exclusivista sobre Dios, el hombre y el mundo. Este riesgo existe también en el mundo de la política, por supuesto. Y es por eso que tanto las religiones como los distintos sistemas políticos han caído con tanta frecuencia en el autoritarismo, la intransigencia y la intolerancia. No ver esto implica una miopía acuciante. Pero esto forma parte también de la condición humana, querámoslo o no. Nada levanta más apasionamiento en los seres humanos que las discusiones políticas y religiosas (con la excepción posiblemente del apasionado mundo del deporte). En fin..., quizá debamos recurrir a aquella célebre sentencia a modo de metáfora del exquisito poeta español del siglo XIX, **Ramón de Campoamor**, cuando decía en su composición poética de 1846 titulada *Las dos linternas*: *"Y es que en el mundo traidor/ nada hay ni verdad ni mentira;/ todo es según el color/ del cristal con que se mira/.* Ni que decir tiene que en otras ocasiones la verborrea lanzada contra el marxismo proviene del mundo religioso vinculado también a cualquier ideología política tildada de "derechas". Pero esto lo analizaremos con la extensión que se merece en un próximo capítulo al hablar de la *derecha política* y su connivencia con la *religión*.

Retomamos de nuevo el análisis sobre la fundamentación del *materialismo histórico* y/o *dialéctico* encuadrado dentro del marco del *socialismo científico* propugnado por **Marx** y **Engels**.

Intentar explicar el *marxismo* desde una dimensión religiosa o teológica creo que es un craso error. La oposición del *marxismo* a toda estructura religiosa es la imagen de lo que suponía la inconveniencia de la religión al sistema implantado por las ideas marxistas, máxime teniendo en cuenta los antecedentes que tenían las religiones.

El profundo análisis que efectúan **Marx** y **Engels** de la situación social desde la visión del *materialismo histórico* y/o *dialéctico* creo que bien merece profundizar en el asunto dadas las drásticas consecuencias que tuvo en el desarrollo de las tesis marxistas que encontraron posteriormente su mayor apogeo en los planteamientos del *leninismo* como base ideológica de la *Revolución rusa* y en los planteamientos del *maoísmo* en China, como ya comentábamos anteriormente. La mala aplicación de las tesis marxistas implantadas a la fuerza condujeron, como bien sabemos, a sistemas políticos totalitarios durante muchos años tanto en la antigua Unión Soviética como en China. Pero eso forma parte de las tristes secuelas que dejó la nefasta aplicación de las tesis marxistas. Por lo que respecta a China todavía hoy pervive el sistema comunista, más aparente que real, y con ciertas matizaciones a las que ya nos referimos en otro capítulo.

Desde la concepción dialéctica del *marxismo* hemos de decir que las argumentaciones de **Marx** y **Engels** tienen una sólida fundamentación antropológica y sociológica, lo cual es esencial para efectuar el análisis político del sistema socialista. Todo sistema político, al igual que ocurre con el religioso, se sustenta en una ideas que den solvencia y credibilidad a sus argumentaciones. Esto siempre ha sido así a lo largo del mundo del pensamiento. A tal efecto **Marx** tiene unas palabras finales en la segunda edición en alemán del *Tema I* de *El Capital*, cuando dice que *" el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, es el demiurgo (creador) de lo real, y lo real su simple forma externa. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre"*. El mundo del pensamiento ideal -que tanto conmocionó a **Hegel**- en **Marx** es simple captación y transportación del mundo material. Y es que leyendo a **Marx** en diversos escritos se tiene la clara sensación que su objetivo principal estaba en esta tierra, en la condición social de injusticia en que vive el hombre, víctima y esclavo de un sistema totalmente injusto que crea tremendas desigualdades sociales. Y este es el *sistema capitalista*. Y frente a este sistema opresor **Marx** y **Engels** planean una alternativa, el sistema estructurado como *socialismo científico* que conduciría al *estado ideal comunista*. Una utopía para muchos, ciertamente. Máxime conociendo la condición moral y social de la criatura humana. El "paraíso en la tierra" que como corolario final pretendía **Marx** ya tiene sus antecedentes, y curiosamente tiene raíces religiosas. ¿Casualidad? No sabemos. ***Lo que sí sabemos con la absoluta certeza que nos demuestran los hechos a lo largo de la historia humana es que tal paraíso es una metáfora de una realidad inexistente. El paraíso solo puede estar y existir en nuestras mentes, en nuestro mundo interior y espiritual.***

Intentar explicar el *marxismo* desde una dimensión religiosa o teológica creo que es un craso error. La oposición del *marxismo* a toda estructura religiosa es la imagen de lo que suponía la inconveniencia de la religión al sistema implantado por las ideas marxistas, máxime teniendo en cuenta los antecedentes que tenían las religiones.

La historia del *marxismo* no deja de ser una aventura fruto del idealismo que tuvo sus antecedentes en el propio devenir histórico, como ya vimos, y que vinieron a ser una especie de "eslabón perdido" que entroncara con la situación social del ser humano. La originalidad del sistema expuesto por **Marx** y **Engels**, desde mi percepción, no está en una simple ocurrencia, como nos podemos imaginar, sino en haber visto y discernido la situación social de injusticia y desigualdad en que vive el hombre casi desde los albores de la humanidad. Comprender el *marxismo* es estar en disposición de analizar la situación social del mundo. *(Continuará).* ***R***

DIETRICH BONHOEFFER, teología sin dios

http://rafaelnarbona.es/?p=12864



Rafael Narbona

Escritor y crítico literario

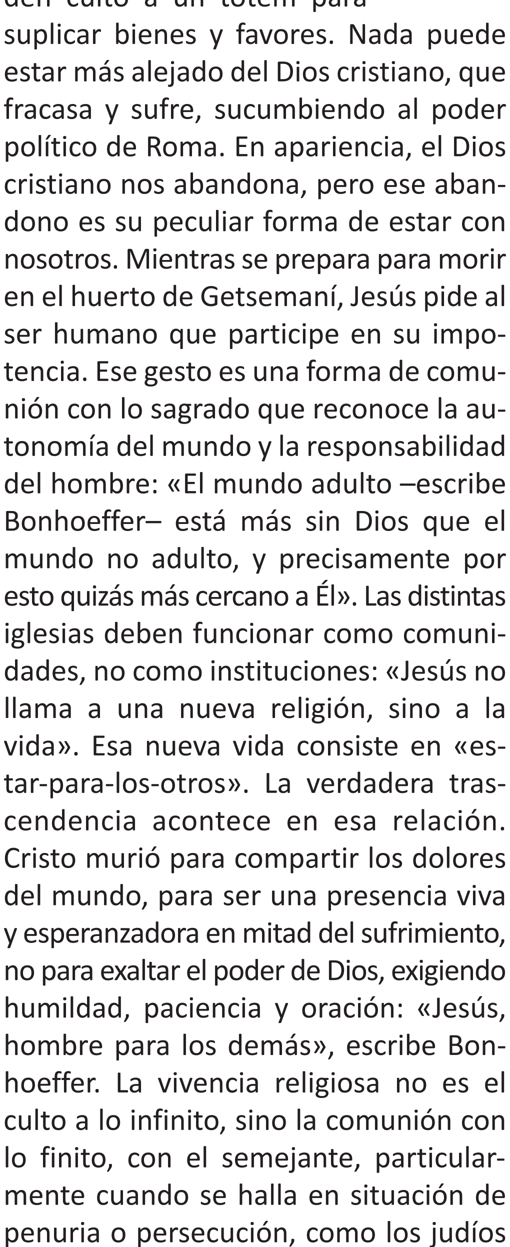
Dietrich Bonhoeffer es uno de esos espíritus que invitan a la esperanza en los momentos más oscuros de la historia. Bonhoeffer nace en Breslau (Alemania; actualmente Breslavia, Polonia) en el seno de una familia de la alta burguesía prusiana. Su padre, Karl Bonhoeffer, fue un notable psiquiatra y neurólogo; su madre, Paula von Hase, una brillante pianista, nieta del teólogo Karl von Hase e hija de Klara von Hase, discípula de Clara Schumann y Franz Liszt. En 1906, el padre obtiene una cátedra de Psiquiatría y Neurología en la Universidad de Berlín y la familia cambia de residencia, integrándose en la elite cultural de una de las ciudades más dinámicas y creativas de Europa. Entre sus nuevos vecinos se encuentra el ilustre teólogo Adolf von Harnack, famoso por sus investigaciones sobre el Jesús histórico. Con sólo ocho años, Dietrich conoce los estragos de la Gran Guerra. Durante el conflicto, uno de sus hermanos y tres de sus primos pierden la vida. A los diecisiete años, inicia sus estudios de Teología en la Universidad de Tubinga. Se doctora en la Universidad de Berlín con una tesis (*Sanctorum communio*) que Karl Barth considera un «milagro teológico». En 1931 adquiere la condición de pastor luterano. Tiene veinticinco años.

Su oposición al nazismo se manifiesta apenas llega Hitler al poder. En febrero de 1933 afirma durante una intervención radiofónica que el culto a la personalidad de un líder político es una forma de idolatría. Los que exigen ese tributo son simples embaucadores. La emisora interrumpe bruscamente la emisión por miedo a las represalias. En abril, Bonhoeffer participa en Berlín en un ciclo de conferencias de pastores luteranos, incitando a la resistencia intelectual contra la recién nacida dictadura. Participa en la creación de la Iglesia Confesante, con Martin Niemöller, Karl Barth y Gustav Heinemann. La Iglesia Confesante se pronuncia contra las «doctrinas falsas» que pretenden usurpar el lugar de Dios, incumpliendo la obligación de promover la paz, la justicia y el bienestar. En 1935 Bonhoeffer viaja a Londres con el propósito de movilizar a las iglesias reformadas contra el hitlerismo. Denuncia los programas de eutanasia forzosa de discapacitados físicos y psíquicos, que han provocado la muerte de miles de personas. Se solidariza con el pueblo judío, condenando las leyes que les privan de sus derechos. Vuelve a Alemania ese mismo año, reclamado por Barth para formar a los nuevos pastores de la Iglesia Confesante en un seminario clandestino ubicado en Finkenwalde (Pomerania). El seminario es rápidamente clausurado y se prohíbe a Bonhoeffer enseñar, predicar y hablar en público. En 1939 acepta la invitación de dictar unos cursos en Estados Unidos. Lejos de aprovechar la posibilidad de escapar definitivamente al hostigamiento de los nazis, regresa a Alemania en uno de los últimos barcos que cruzan el Atlántico antes del comienzo de la guerra. No ignora los riesgos, pero desea afrontar «la prueba» junto a sus compatriotas. Se relaciona con los escasos núcleos de resistencia, afirmando que el deber de un cristiano no se limita a socorrer a las víctimas de un conductor enloquecido. Además, debe hacer lo necesario para

retirarlo de la circulación. Se implica en la creación de vías de escape para los judíos que aún no han sido deportados a los infames campos de exterminio. El 5 de abril de 1943 es detenido y confinado en la prisión de Tegel, acusado de alta traición y derrotismo. Tras el fallido atentado del 20 de julio de 1944 se descubren papeles que lo relacionan con los conspiradores. Es deportado a Buchenwald y, más tarde, a Flossenburg, donde es ahorcado el 9 de abril de 1945. Sus restos son incinerados. Actualmente, una placa evoca su martirio: «Dietrich Bonhoeffer, testigo de Cristo entre sus hermanos».

La teología de Bonhoeffer parte de una especie de «amor fati» de raíz estoica. Hay que aceptar el destino y amarlo, aceptando nuestras circunstancias personales e históricas: «No es mi intención despreciar la tierra en la cual tengo la posibilidad de vivir. Le debo fidelidad y agradecimiento. [...] Debo ser huésped con todo lo que esto implica. No debo cerrar mi corazón a la participación en mis deberes, a los dolores y a las alegrías de la tierra». La vida espiritual no consiste en cultivar el retiro, sino en abrirse al mundo, celebrando sus dones y curando sus heridas. No debemos reprimir nuestra dimensión corporal. El cuerpo es nuestra forma de inserción en la realidad física y espiritual. Bonhoeffer no siente aprecio por el ascetismo. De hecho, describe a quienes cultivan el sacrificio y las privaciones como «hijos infieles de esta tierra». El cristiano no debe vivir en las nubes. El cristianismo debe vivir en el centro del mundo, asumiendo su mayoría de edad, lo cual significa «vivir como hombres capaces de enfrentarnos a la vida sin Dios». Ser cristiano no significa cumplir con una rutina de plegarias, ritos y sacramentos, sino «ser hombre», es decir, libre, responsable y racional. El Dios cristiano no es un gigantesco paraguas que nos protege de cualquier inclemencia: «El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante el cual estamos permanentemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios».


Dietrich Bonhoeffer (Breslau, 1906-9 de abril de 1945, Flossenbürg)



Vivir ante Dios sin Dios parece una contradicción insostenible. Se ha especulado mucho sobre estas reflexiones de Bonhoeffer, que pertenecen a su última época. Aparentemente, Bonhoeffer rechaza la idea de un Dios todopoderoso y providente que encarna la ilusión de un padre cósmico. Ese Dios nace del miedo a la muerte y el desamparo. Su función es disolver nuestros temores e incertidumbres, reduciéndonos al papel de hijos dóciles y obedientes. Según Bonhoeffer, ese concepto de la divinidad procede de las religiones primitivas, que rinden culto a un tótem para suplicar bienes y favores. Nada puede estar más alejado del Dios cristiano, que fracasa y sufre, sucumbiendo al poder político de Roma. En apariencia, el Dios cristiano nos abandona, pero ese abandono es su peculiar forma de estar con nosotros. Mientras se prepara para morir en el huerto de Getsemaní, Jesús pide al ser humano que participe en su impotencia. Ese gesto es una forma de comunión con lo sagrado que reconoce la autonomía del mundo y la responsabilidad del hombre: «El mundo adulto –escribe Bonhoeffer– está más sin Dios que el mundo no adulto, y precisamente por esto quizás más cercano a Él». Las distintas iglesias deben funcionar como comunidades, no como instituciones: «Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida». Esa nueva vida consiste en «estar-para-los-otros». La verdadera trascendencia acontece en esa relación. Cristo murió para compartir los dolores del mundo, para ser una presencia viva y esperanzadora en mitad del sufrimiento, no para exaltar el poder de Dios, exigiendo humildad, paciencia y oración: «Jesús, hombre para los demás», escribe Bonhoeffer. La vivencia religiosa no es el culto a lo infinito, sino la comunión con lo finito, con el semejante, particularmente cuando se halla en situación de penuria o persecución, como los judíos

europeos durante los años de dominación del nazismo.

El obispo anglicano John Arthur Robinson suscribió veinte años más tarde la teología de Bonhoeffer: «El Tú eterno se encuentra sólo en, con y bajo el Tú finito». Lo cristiano es la entrega al prójimo, no el éxtasis místico, que sitúa a Dios en un infinito inalcanzable. Cristo se halla en todos los que sufren, especialmente en los pobres, locos, parias, enfermos y excluidos. Dios no está fuera, sino en el centro de nuestro existir: «El encuentro con el Hijo del Hombre –afirma Robinson– se manifiesta en términos de una preocupación, del todo "secular" y mundana, por las comidas, las provisiones de agua, la casa, los hospitales y las prisiones; precisamente tal como Jeremías había definido el conocimiento de Dios, como un hacer justicia al pobre y necesitado».

Bonhoeffer cuestionaba que la Biblia fuera la palabra de Dios y no el testimonio humano de la revelación divina, no creía en el nacimiento virginal de Jesús ni en los milagros, negaba la resurrección de Cristo como acontecimiento histórico y la omnipotencia de un Dios con los rasgos de un emperador romano. No admitía los mandatos morales absolutos y universales, pues entendía que la ética siempre se plantea en situaciones particulares. No puede decirse que robar siempre es malo, pues el hambre y la necesidad de sobrevivir pueden justificar la apropiación de lo ajeno, especialmente en una sociedad escandalosamente injusta y desigual. Para algunos, los impuestos son un acto confiscatorio; para otros, una medida solidaria y redistributiva. Matar es un mal objetivo, pero acabar con un tirano como Hitler es una aspiración legítima, pues en este caso prevalece el derecho a la vida de los pueblos deportados y exterminados. Lo que caracteriza al cristiano no es la obediencia a un Dios todopoderoso, sino el amor a sus semejantes. Bonhoeffer admiraba el trabajo del teólogo luterano Rudolf Karl Bultmann, que había llevado a cabo un riguroso ejercicio hermenéutico del Nuevo Testamento, separando los mitos del núcleo esencial del kerigma. La desmitologización de Bultmann le parece insuficiente a Bonhoeffer, que se muestra partidario de desarraigar hasta el último mito de los Evangelios, obras colectivas con los prejuicios y errores de su tiempo.

Ernst Bloch afirmaba que «lo mejor de las religiones es que producen herejes». El último Bonhoeffer se mueve en esa posición marginal y maldita. Ni católicos ni protestantes reivindican su teología, pero es innegable que constituye una admirable aventura intelectual, concebida para crear un escenario de encuentro racional y creíble entre el ser humano y Dios. Al igual que Jesús en la parábola del joven rico (Mateo 19, 16-30), Bonhoeffer postuló un seguimiento radical: «La iglesia sólo es iglesia cuando existe para los demás. Para empezar, debe dar a los indigentes todo cuanto posee. […] La iglesia ha de colaborar en las tareas profanas de la vida social humana, no dominando, sino ayudando y sirviendo. Ha de manifestar a los hombres de todas las profesiones lo que es una vida con Cristo, lo que significa "ser para los demás"». El joven rico se marchó apenado, incapaz de renunciar a sus bienes. Las distintas Iglesias han actuado del mismo modo. Muchos opinarán que ha prevalecido la sensatez. No lo dudo, pero la insensatez ha inspirado algunos de los gestos más nobles de la historia de la humanidad. Pienso en Irena Sendler, Martin Luther King, Sophie Scholl, Óscar Romero, Melchor Rodríguez o Jean Moulin. El heroísmo de Simone Weil, Edith Stein y Dietrich Bonhoeffer resulta escandaloso para la mayoría de los hombres. De hecho, intenta rebajarse su mérito, vinculándolo a cierta inestabilidad emocional. Puede ser, pero sus vidas nos ayudan a soportar el caudal de horror del siglo XX, demostrando que el compromiso y el coraje no son fantasías románticas, sino virtudes que se hacen carne y perduran en la memoria como signos de vida y esperanza. ***R***

DE LA SALVACIÓN A UN PROYECTO DE SENTIDO

Por una cristología actual

Libro de Juan Antonio Estrada (Desclée)

"Ser seguidor de Jesús es ser ateo de muchas imágenes de Jesús que existen en la sociedad y en la misma Iglesia"



Entrevista a Juan Antonio Estrada, a propósito de su libro.
Por Jesús Bastante

Periodista Gigital

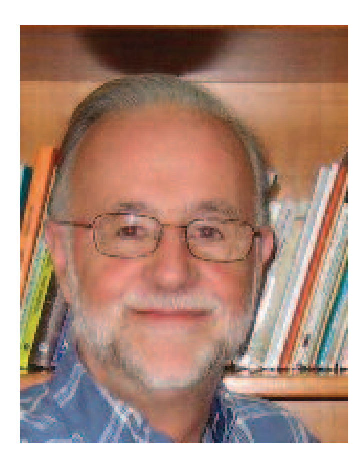
En esta obra [Juan Antonio Estrada] reflexiona sobre el tradicional debate en torno a la humanidad y a la divinidad de Jesucrito: "Creer o no creer en la filiación divina de Jesús es una materia de fe, mientras que creer en su condición humana es de sentido común", afirma, y critica que la Iglesia haya adoptado "una manera de entender lo humano que es extraña a lo que encontramos en los Evangelios y en el proceso de Jesús".

Entre la vida y la resurrección de Jesús (otra de las tradicionales oposiciones de la fe cristiana) Juan Antonio se inclina por la vida: "las Bienaventuranzas siguen valiendo la pena, aunque no hubiera resurrección después de la muerte", dice, y lamenta que "desgraciadamente el Evangelio tiene 2000 años, y se ha ido desarrollando paralelamente una línea que ha puesto en primer plano la meritocracia y el valle de lágrimas".

Concluye con la misma idea: "Ser seguidor de Jesús es ser ateo de muchas imágenes de Jesús que existen en la sociedad, también dentro del mismo cristianismo y de la misma Iglesia".

Pregunta: ¿No hay oposición, a día de hoy, entre Cristo y la actualidad?

Respuesta: Bueno, ése es el meollo del libro. El libro tiene un antecedente que puede explicar el título, y es un libro que escribí hace años y que se titulaba "El sentido y el sinsentido de la vida". En él me planteaba por qué en la sociedad en la que estamos viviendo, que ha alcanzado un nivel material muy alto, hay tanto descontento, tanta conciencia de sinsentido, de falta de alicientes y de entusiasmo por vivir, que luego se manifiesta en una serie de cosas, como por ejemplo, algo que la gente no sabe: que en España hay por lo menos 10 suicidios al día, y no son suicidios que estén pre-



Juan Antonio Estrada

Es jesuita, teólogo, cristólogo, profesor de Filosofía en la Universidad Pública de Granada, y autor del libro "*De la salvación a un proyecto de sentido, Por una cristología actual*"

cisamente encardinados en las clases sociales que tienen más problemas económicos, sino que es algo transversal.

¿Gente cansada de vivir?

Sí, y gente desesperada, que no encuentra sentido a su vida. Aquel libro fue más bien de reflexión sobre la sociedad actual, con un enfoque de filosofía. Pero después de escribirlo me planteé qué podía decirle Jesús de Nazaret al hombre de hoy. Y para saber qué puede decirnos a nosotros había que plantearse el proyecto de sentido de Jesús. De ahí viene el título de mi libro.

Es difícil de determinar, porque es un proceso. A mí me parece que tiene mucha importancia un versículo que está al final del Evangelio de la infancia de Lucas, donde Lucas dice "Jesús crecía en sabiduría, en conocimiento y en gracia ante Dios y ante los hombres". Es decir, que él iba viendo cosas que en otro momento no veía, que es lo que nos ocurre a todos los seres humanos. La relación de Jesús con Dios va desarrollándose. Nosotros no entendemos de la misma manera lo que es ser madre, ser padre o ser hijo cuando tenemos 8 años que cuando tenemos 20 o cuando tenemos 50.

Cuando pensamos en salvación, pensamos siempre en Jesús y en el más allá, en algo después de la muerte. Pero la tesis del libro es que no, que la salvación empieza en el aquí y ahora de la historia. Y la salvación en el aquí y ahora se traduce en vivir la vida de una forma que merezca la pena.

En el Evangelio parece bastante claro que Jesús defiende esta idea del Reino que se hace en la tierra, día a día. ¿Cuándo se olvidó esto, en qué momento se cambió el discurso por el del juicio final y el "pórtate bien es esta vida para que en la próxima obtengas tu recompensa"?

Eso es lo que intento transmitir, recordando que Evangelio significa "buena noticia", y que Jesús vino a darnos esa buena noticia para la historia. Desgraciadamente, este libro tiene 2000 años, y se ha ido desarrollando poco a poco una línea que ha puesto en primer plano la meritocracia, es decir, vivir mal en este valle de lágrimas donde lo que tenemos que hacer es mérito para luego alcanzar nuestra salvación.

¿Algo parecido al karma?

De alguna manera. Ésa ha sido la teología que ha imperado en buena parte del catolicismo.

¿Y el resto es heterodoxia?

Bueno, como es lógico, hay diversidad de corrientes. Tampoco es sólo una cuestión de los católicos, creo que es algo que se ha dado bastante en el cristianismo en general. Si nos fijamos en la liturgia, los cánones repiten muchas veces "que por tu muerte y resurrección nos has dado la vida". Yo pienso que debería ser "por tu vida, por tu muerte y por tu resurrección". No debemos dejar en un segundo plano la vida.

¿Está la Iglesia más volcada en el Jueves y en el Viernes Santo, que en las Bienaventuranzas y el resto del mensaje de vida de Jesús?

Sí. Tenemos que comprender que las claves de la muerte y la resurrección de Jesús están en su vida. Esto es un problema muy viejo. Rahner, uno de los teólogos más determinantes del siglo XX, y quizá el más importante, decía que "la herejía oculta de los católicos es el monofisismo". Es decir, que acentuamos de tal manera la divinidad de Jesús y la filiación divina de Jesús que nos olvidamos de que es un hombre y que, por tanto, está sometido a todos los condicionamientos humanos.

¿Y al contrario, apostar por la rotunda y profunda humanidad de Jesús, no puede llevar a que se pierda su divinidad?

Por un lado, tenemos que tener en cuenta el contexto histórico en el que vivimos. La sociedad de cristiandad se ha acabado, aunque quedemos las generaciones mayores que nos hemos educado en esa sociedad. Pero ya no existe. Hoy vivimos en una sociedad secularizada, laica, en la que crecientemente el cristianismo va perdiendo su posibilidad y capacidad de influencia.

¿Se va convirtiendo en algo indiferente?

Sí, y también minoritario. En ese contexto que estamos viviendo, tenemos que plantearnos que creer o no creer en la filiación divina de Jesús es una materia de fe, mientras que creer en la condición humana de Jesús es de sentido común. No hay duda de que fue un hombre. Un judío del siglo I, influido por su código cultural y religioso, viviendo en una familia muy marcada por las tradiciones, etc. Lo que tenemos que ir viendo es cómo desde la humanidad de Jesús se va progresivamente generando una dinámica de toma de conciencia de filiación. La evolución de Jesús es muy importante.

¿Cuándo se da cuenta Jesús de que es el Hijo de Dios?

Es difícil de determinar, porque es un proceso. A mí me parece que tiene mucha importancia un versículo que está al final del Evangelio de la infancia de Lucas, donde Lucas dice "Jesús crecía en sabiduría, en conocimiento y en gracia ante Dios y ante los hombres". Es decir, que él iba viendo cosas que en otro momento no veía, que es lo que nos ocurre a todos los seres humanos. La relación de Jesús con Dios va desarrollándose. Nosotros no entendemos de la misma manera lo que es ser madre, ser padre o ser hijo cuando tenemos 8 años que cuando tenemos 20 o cuando tenemos 50. Evidentemente, en las distintas etapas de la vida va habiendo una toma de conciencia. Y en los Evangelios hay una serie de datos que dejan ver esa toma de conciencia de Jesús, a través de la cual a Jesús se le va abriendo un nuevo horizonte, que le obliga a lo que es típico en la evolución humana: aprender del libro de la vida e ir creciendo en santidad. Porque Jesús no lo sabía todo, no era un superhombre. Así se va perfilando su conciencia de Dios, cada vez más madura, más adulta y más honda, que va a tener momentos clave. Yo le doy mucha importancia al bautismo. Por poner un paralelismo, salvando las distancias, diría que el bautismo para Jesús es lo que fue la caída del caballo de Damasco para Pablo: un antes y un después. Hay una manifestación de Dios padre al pueblo, una epifanía de Dios que se comunica con Jesús, que experimenta una conciencia nueva en su vida, que le obliga a cambiar de práctica.

> En tanto en cuanto nosotros somos personas, vamos profundizando y nos vamos humanizando. Yo creo que el proceso de la vida humana es un proceso de humanización, y lo novedoso y lo nuclear del cristianismo es que, a medida que nosotros nos vamos humanizando con el paso de los años, nos vamos también asemejando más a Dios, y santificando.

¿Por eso comienza su vida pública?

Claro, comienza cuando él tiene conciencia de ser el enviado de Dios para construir el Reino, que es el proyecto de sentido de Jesús. El Reino de Dios en medio de los hombres.

¿Y qué sentido tiene ese proyecto en la sociedad actual?

Jesús luchó por unos valores, valores humanos. Cuando se habla, por parte de Jesús, de lo que Dios quiere para el ser humano, nunca se habla de prácticas religiosas. El pasaje tan conocido de Mateo que dice "tuve hambre, tuve sed, estuve enfermo..." es un ejemplo. O cuando Juan el bautista le envía un mensajero a Jesús y él le dice que cuente lo que ha visto: cómo los ciegos recobran la vista y los pobres son evangelizados. Jesús lucha por los valores humanos. Por eso yo digo siempre que Jesús ha venido a enseñarnos a ser personas, y a cumplir el plan de Dios a cerca del ser humano. En tanto en cuanto nosotros somos personas, vamos profundizando y nos vamos humanizando. Yo creo que el proceso de la vida humana es un proceso de humanización, y lo novedoso y lo nuclear del cristianismo es que, a medida que nosotros nos vamos humanizando con el paso de los años, nos vamos también asemejando más a Dios, y santificando. Es decir, no es que la salvación sea una supraestructura y que la humanización es la estructura, como la naturaleza o la sobrenaturalaza, sino que, a medida en que nosotros nos vamos haciendo cada vez más personas, reaccionando ante los acontecimientos con cada vez mayor hondura, en la medida en que se van traduciendo en nuestra vida una serie de valores (justicia, misericordia, verdad, capacidad de perdón, etc.), y en la medida en que vamos perfilando una forma de vivir, nos vamos haciendo Hijos de Dios. Por tanto, el proceso de humanización y el proceso de santificación es el mismo. No es que tengamos que ser humanos primero, y después santos; sino que siendo humanos, somos santos.

En ese contexto, nos encontramos con una paradoja, y es que los relatos que nos narran algo sobre la vida de Jesús son los más tardíos; mientras que las afirmaciones más primarias sobre la resurrección, que son las que tenemos a través de Pablo, no nos cuentan el cómo de la resurrección, sino que intentan darnos su significado a partir de la teología. Entonces, ahí hay un conflicto.

¿No choca eso con la propia configuración de la Iglesia como humana y divina, pareciendo que lo humano es lo mundano?

Ése es el problema, que la Iglesia, en ese sentido, ha adoptado una manera de entender lo humano que es extraña a lo que nosotros nos encontramos en los Evangelios y que es extraña al mismo proceso de Jesús. Jesús fue un ser profundamente humano, que se fue abriendo cada vez más a la miseria humana, dando una respuesta cada vez mayor, a través de la cual Dios se va haciendo cada vez más presente en la sociedad.

¿La institución eclesiástica, entonces, se ha olvidado en parte de los Evangelios?

Sí, la institución y también los cristianos. Los cristianos hemos tenido la desgracia (y la institución católica ha pecado de eso) de que hemos dejado durante varios siglos la Biblia en un segundo plano, lo cual nos ha alejado de las fuentes del cristianismo. Eso nos ha obligado a replantearnos ciertas cosas que hemos construido a los largo de varios siglos, fuera de las fuentes evangélicas. Ésa es una referencia crítica para nosotros, como lo intenta ser también el libro.

Es muy interesante ver cómo la filiación divina de Jesús va recorriendo diferentes estadios, en la puesta a prueba, la ora-

ción del huerto... y ver cómo Jesús iba creciendo también en fe, en conocimiento y cercanía a Dios. Todo eso está implicado en el desarrollo humano de Jesús, que tiene que servirnos a nosotros de modelo, porque, en el fondo, a Dios no lo conocemos. Dios siempre es un misterio para nosotros, siempre podemos preguntarnos si Dios realmente existe. Ésa es una pregunta que atraviesa todas las religiones, todos los orígenes de la humanidad. Si no podemos responder con absoluta seguridad, ni demostrar que Dios existe, es mucho más difícil revelar la naturaleza de Dios dando la última palabra. Pero a través de Jesús sí podemos encontrarnos con todo esto. Mi manera de comprender la encarnación me lleva a pensar que nosotros no creemos en Dios en abstracto. Nosotros creemos en el Dios de Jesús. Por lo tanto, cualquier manera de entender la divinidad que sea contradictoria con la vida de Jesús no es aceptable para nosotros. Me da igual quién lo diga y las palabras que utilice. El criterio último para conocer a Dios es la vida de Jesús. Por otro lado, esto es lo que nos encontramos en los Evangelios. En el prólogo del Evangelio de San Juan lo dice de manera radical: "A Dios no lo conoce nadie más que aquél al que su Hijo se lo quiere revelar". O lo que dice Mateo: "Padre del cielo y de la tierra, te doy gracias porque enseñas estas cosas a los humildes y sencillos, mientras pasan de largo los que lo saben todo y los que son muy sabios".

En ese marco podemos entender lo que es la encarnación. Nosotros los cristianos, en el campo de la divinidad, hemos hecho algo que para otras religiones puede ser chocante: todo lo que no encaje con los parámetros de la vida de Jesús no puede ser divino para nosotros. En ese sentido, ser seguidor de Jesús es ser ateo de muchas imágenes de Jesús que existen en la sociedad, y que desgraciadamente existen también dentro del mismo cristianismo y de la misma Iglesia. Imágenes que no son posibles de compatibilizar con la vida de Jesús.

Por ejemplo, ¿seguir creyendo en el Dios del Antiguo Testamento?

Ésa fue una de las revelaciones que nos hizo Jesús: que Dios es padre y que no tenemos que tener miedo de él. Por eso hay que revisar muchas de las imágenes salvajes de Dios que están presentes en la Biblia judía.

La resurrección es la que va a arrojar luz sobre la vida de Jesús, es decir, que la reflexión sobre la encarnación del Hijo de Dios viene después de la resurrección. No es anterior. Yo creo que los discípulos estaban convencidos de que era el Mesías, el profeta del tiempo mesiánico (por eso se le compara a veces con Elías); pero realmente la filiación divina es un elemento que va a surgir después de la resurrección. Lo que pasa es que los Evangelios están escritos desde el prisma de la resurrección.

La Biblia no es un libro, es una biblioteca, porque es una serie de libros distintos, escritos por distintos autores en fechas muy diversas y en sitios geográficos muy distanciados. Pero en esa biblioteca lo que se nos va contando es la experiencia religiosa de un pueblo. Cómo desde unas imágenes primitivas y muchas veces genocidas y antimorales de la divinidad, se va poco a poco, por el trabajo de los profetas y de los enviados de Dios, refinando, cambiando y espiritualizando esa divinidad, preparando el camino para que llegue la plenitud de la revelación de la humanidad de Jesús.



¿Jesús resucitó?

En el libro voy analizando los distintos pasajes de las Escrituras y las interpretaciones actuales, teniendo en cuenta además que nos encontramos siempre con un problema que no podemos resolver fácilmente: que los Evangelios, que son los relatos que nos hablan acerca de la resurrección de Jesús, son escritos que se escribieron aproximadamente unos 30 o 40 años después de su muerte. El más próximo puede ser el de Marcos, pero no sabemos cuándo se escribió. Yo siempre he sido de la opinión de que había un "proto-Marcos" anterior al Evangelio de Marcos que tenemos ahora. En ese contexto, nos encontramos con una paradoja, y es que los relatos que nos narran algo sobre la vida de Jesús son los más tardíos; mientras que las afirmaciones más primarias sobre la resurrección, que son las que tenemos a través de Pablo, no nos cuentan el cómo de la resurrección, sino que intentan darnos su significado a partir de la teología. Entonces, ahí hay un conflicto.

Yo he intentado establecer cómo cada evangelista tiene su propio horizonte de la resurrección, al igual que Pablo.

¿El que triunfó fue el de Pablo?

Sí, pero los otros siguen estando ahí. Yo creo que si nos hubiéramos quedado en el Nuevo Testamento sólo con los relatos de Pablo, y no hubiéramos tenido el Evangelio, el cristianismo no sería hoy lo que es. Porque yo creo que la teología más adecuada para hablar de Jesús, de su muerte y resurrección, es la teología narrativa, el relato. Y el relato no se encuentra en Pablo.

La resurrección es la que va a arrojar luz sobre la vida de Jesús, es decir, que la reflexión sobre la encarnación del Hijo de Dios viene después de la resurrección. No es anterior. Yo creo que los discípulos estaban convencidos de que era el Mesías, el profeta del tiempo mesiánico (por eso se le compara a veces con Elías); pero realmente la filiación divina es un elemento que va a surgir después de la resurrección. Lo que pasa es que los Evangelios están escritos desde el prisma de la resurrección.

¿Entonces, la vida de Jesús tiene sentido por la resurrección?

Yo digo que no, porque, si la vida de Jesús por sí misma no valiera, a mí no me valdría con decir que ha resucitado. Yo creo que la vida de Jesús tiene un valor por sí misma, y evidentemente la resurrección es la confirmación por parte de Dios, a pesar del fracaso histórico de Jesús, que acaba en la cruz.

La vida de Jesús, o tiene sentido en sí

misma, o no tiene sentido en absoluto.

¿Es decir, que si Jesús no hubiera sido el Jesús de los Evangelios, aunque hubiera resucitado no estaríamos hablando de lo mismo?

Exactamente. Incluso más. Yo diría que, si ahora mismo nos encontráramos con que la muerte es realmente el fin del ser humano y que no hay resurrección posible, aún así seguiría valiendo la pena la vida de Jesús. Las Bienaventuranzas siguen valiendo la pena, aunque no hubiera resurrección después de la muerte. Lógicamente, el que haya resurrección después de la muerte agranda todavía más la vida de Jesús, pero la vida de Jesús tiene un significado en sí misma, que no depende solo de la resurrección.

¿Cuál es la "oferta" de sentido que puede hacer el cristianismo hoy? ¿Da respuesta la Iglesia a esa oferta?

Creo que estamos en un cambio de época. Hay filósofos (no teólogos) que dicen que estamos en un nuevo "tiempo eje". El tiempo eje, del que se habla mucho en filosofía, fue aproximadamente hace 2.500 años, hacia el siglo VI a. C., que es cuando surgen los profetas en Israel y están apareciendo Buda en Asia y Confucio en China, el Tao, Zaratustra... grandes constelaciones de sentido y grandes ideologías que van a dar lugar a los grandes sistemas de pensamiento y a las grandes religiones. Algunos dicen que hoy estamos viviendo un cambio que a lo mejor es el comienzo de una época nueva. Con la globalización el mundo se hace pequeño, la cultura empieza a ser mundial... y eso, de alguna manera, descoloca a todas las grandes instituciones y a todos los sistemas de pensamiento. También en filosofía hay hoy una gran crisis global. Y, lógicamente, esto afecta también a las grandes religiones, que se encuentran hoy con un nuevo desafío: responder a una nueva situación histórica, a una nueva sensibilidad y a las nuevas demandas que tienen hoy los ciudadanos, para las que no basta con tener respuestas antiguas.

A mí me gusta mucho un libro que en su época tuvo un gran éxito, que fue la "Introducción al cristianismo" de Ratzinger, de la década de los 60. Es un libro que sigue siendo muy válido, donde ya en la introducción Ratzinger dice algo muy pertinente: que cuando uno oye hablar de teólogos o de teología, antes de oír las respuestas sabe lo que van a decir.

Creo que estamos en un cambio de época. Hay filósofos (no teólogos) que dicen que estamos en un nuevo "tiempo eje". El tiempo eje, del que se habla mucho en filosofía, fue aproximadamente hace 2.500 años, hacia el siglo VI a. C., que es cuando surgen los profetas en Israel y están apareciendo Buda en Asia y Confucio en China, el Tao, Zaratustra... grandes constelaciones de sentido y grandes ideologías que van a dar lugar a los grandes sistemas de pensamiento y a las grandes religiones. Algunos dicen que hoy estamos viviendo un cambio que a lo mejor es el comienzo de una época nueva.

Porque se contentan con repetir viejas respuestas, a pesar del peligro de que las viejas respuestas ya no puedan responder a las nuevas demandas y a los nuevos interrogantes.

¿O sea que hace tiempo que no se hace teología?

Bueno, hay de todo. Hay intentos de responder a la sensibilidad del mundo de hoy, pero evidentemente se sigue haciendo mucha teología obsoleta y anacrónica, que no responde a la sociedad secularizada y laica en la que vivimos. ***R***

¿Y QUÉ ES EL DISEÑO INTELIGENTE?

El DI no incluye una visión completa de la historia del universo y de la vida, ni tampoco una interpretación de los textos bíblicos de la creación.



Pablo de Felipe

Profesor de Ciencia y Fe en la Facultad de Teología SEUT –www.facultadseut.org– (Madrid, España) y director del Centro de Ciencia y Fe de dicha facultad –www.cienciayfe.es–. Doctor en Ciencias Químicas (Biología Molecular) por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha trabajado en las aplicaciones médicas de la biotecnología, en particular para la terapia génica del cáncer. Actualmente realiza un doctorado en Estudios Clásicos en la Universidad de Reading, Reino Unido.

Agradecimientos: esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de una donación de la Templeton World Charity Foundation, Inc.[*] Las opiniones expresadas en esta publicación pertenecen al autor y no reflejan necesariamente los puntos de vista de la fundación.

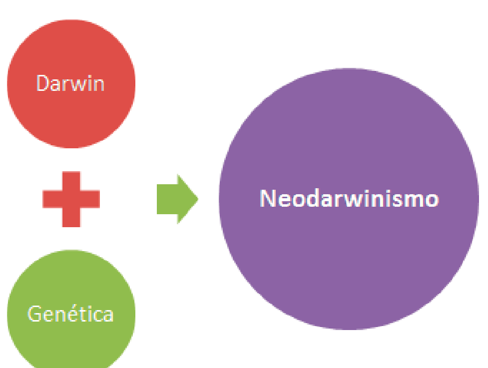
Todavía recuerdo la mezcla de ingenuidad y entusiasmo que me rondaba por la cabeza cuando Philip Johnson realizó su visita a Madrid en octubre de 1995 para promocionar el recién acuñado 'Diseño Inteligente' (DI) trayendo bajo el brazo la recién publicada traducción de su libro estrella: Proceso a Darwin (Portavoz, 1995) Tuve la oportunidad de oír al autor en una pequeña iglesia evangélica de Madrid y que me firmara un ejemplar el 26 de octubre (véase foto). Aquello lo viví con sorpresa: ¡un libro evangélico crítico con la evolución pero sin realizar una exposición del modelo 'alternativo' del creacionismo de la tierra joven (CTJ)[i] que era absolutamente dominante en cualquier librería evangélica de los ochenta/noventa en España! De hecho, guardo todavía una abultada biblioteca de esos libros de aquella época. Difícilmente podría uno conseguir un libro exponiendo el creacionismo de la tierra vieja (CTV)[ii], con el que me familiaricé leyendo a finales de los noventa a sus representantes (como Hugh Ross), pero en inglés, algo que entonces me costaba bastante esfuerzo. Pero lo auténticamente raro era leer un libro evangélico que tan siquiera considerase como una posibilidad la idea de evolución, de lo que prácticamente solo conocía un librito, *En el principio*, publicado en 1992 por Andamio/CLIE, y claro, obras en inglés y en las primeras webs disponibles sobre el tema a mediados de los noventa. Hasta que en 1996 la revista *Alétheia* (nº 10) se atrevió a dar el paso de publicar hasta cuatro versiones diferentes sobre los orígenes en un número monográfico, el debate evangélico estaba casi absolutamente dominado por las posturas del CTJ, que a pesar de todo siguen siendo dominantes entre los evangélicos de habla hispana hoy día. Poco más pude conseguir en aquella época (si lo había, nunca llegó a mis manos) excepto un libro que había leído hacía pocos años: *Los orígenes, una desmitificación* (Safeliz, 1983), traducción de una obra del científico francés adventista: Jean Flori. Habiendo siendo anteriormente defensor del CTJ (no en vano esa postura fue inventada en la iglesia adventista a principios del siglo XX), en esa obra se dedicaba simplemente a glosar el valor teológico de los textos bíblicos de la creación, que era visto como un potente anti-mito frente a los relatos mitológicos de la creación de los pueblos que rodeaban al antiguo Israel. Aunque sus orígenes se remontan a fines de los ochenta y principios de los noventa, desde la obra de Philip Johnson el DI (centrado en negar la capacidad del mecanismo darwinista para explicar la evolución) cobró un enorme auge en el mundo an-

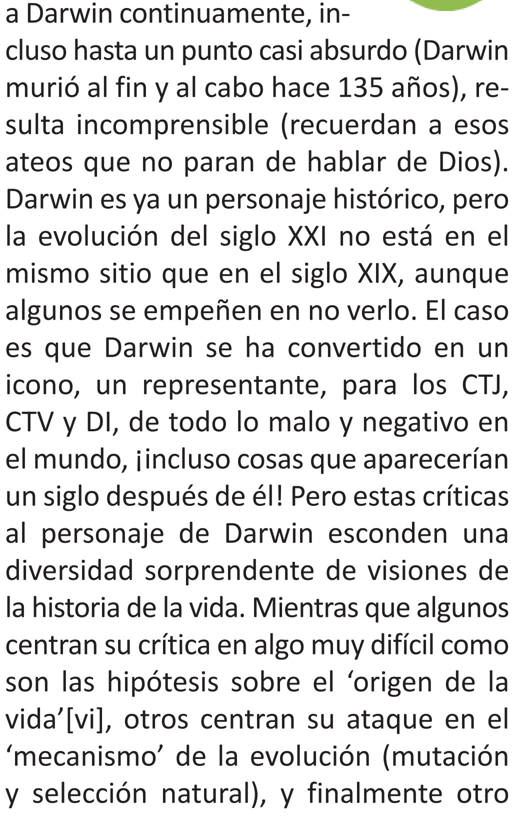
[i] Esta visión de la creación, llevada de su seguimiento literalista de algunos textos bíblicos que hablan de la creación (generalmente Génesis 1 y 2) considera que el universo, la Tierra y la vida no tienen más que unos 6.000 o 10.000 años. No aceptan la evolución de las especies y explican las transformaciones geológicas de la Tierra principalmente como derivadas de un diluvio universal.

[ii] Los defensores de esta postura niegan la evolución de las especies, como en CTJ; pero sí aceptan el consenso científico sobre el origen del universo y de la Tierra con una antigüedad de millones de años.

[*] https://www.templetonworldcharity.org/

glosajón, especialmente norteamericano, impulsado por la potente organización Discovery Institute y afines. Hasta que encalló en los juzgados estadounidenses en 2005, como lo había hecho en los ochenta el CTJ, al intentar presionar por hacerse un hueco en las clases de ciencias. Desde entonces siguen ensayando diversas argucias legales para forzar su presencia entre las ciencias (tiempos iguales, enseñar la controversia, libertad académica, análisis crítico de la evolución, etc.). Incluso un investigador ha hecho un estudio evolutivo del tortuoso camino legal utilizado comparando diferentes textos legales estadounidenses pro-CTJ/CTV/DI[iii]. En la última década la situación se ha complicado porque, aunque los evangélicos que aceptaban la evolución tenían una representación mayoritaria en organizaciones científicas como la estadounidense ASA (American Scientific Affiliation) o la británica CiS (Christians in Science), no había una organización evangélica que defendiera esa postura específicamente. Esto cambió con la publicación en 2006 del libro-testimonio *The Language of God* (¿Cómo habla Dios? Temas de Hoy, 2007) de Francis Collins, responsable del proyecto público de secuenciación del genoma humano en EE.UU., y la creación de la Fundación BioLogos a raíz de ello. BioLogos promueve el creacionismo evolutivo (CE), que es una versión cristiana del evolucionismo teísta que reivindica el término 'creación' sin que haya que oponerlo a la ciencia[iv]. De esta manera denuncia el secuestro de la palabra 'creación' por el CTJ y CTV, de la misma manera que el término 'diseño' ha sido secuestrado por el DI. El DI tiene una diferencia fundamental con el CTJ, CTV y CE: no incluye una visión completa de la historia de universo y de la vida, ni tampoco una interpretación de los textos bíblicos de la creación. De hecho, su interés se suele concentrar en los temas biológicos (con alguna que otra incursión en la cosmología, en la que básicamente acepta el Big Bang y enfatiza las consecuencias del Big Bang para apoyar la idea de un 'diseñador inteligente'), dejando al margen los textos bíblicos. Esto último no sorprende dado que entre sus proponentes hay representantes de religiones no cristianas, agnósticos e incluso ateos. Y ahí surge el primer problema ¿qué es realmente el DI?[v] Pues depende de a quién preguntes. Diferentes autores tienen enfoques radicalmente distintos. Tal vez lo único en común es lo que rechazan: suelen estar dominados por un antidarwinismo visceral. La necesidad de mencionar a Darwin continuamente, incluso hasta un punto casi absurdo (Darwin murió al fin y al cabo hace 135 años), resulta incomprensible (recuerdan a esos ateos que no paran de hablar de Dios). Darwin es ya un personaje histórico, pero la evolución del siglo XXI no está en el mismo sitio que en el siglo XIX, aunque algunos se empeñen en no verlo. El caso es que Darwin se ha convertido en un icono, un representante, para los CTJ, CTV y DI, de todo lo malo y negativo en el mundo, ¡incluso cosas que aparecerían un siglo después de él! Pero estas críticas al personaje de Darwin esconden una diversidad sorprendente de visiones de la historia de la vida. Mientras que algunos centran su crítica en algo muy difícil como son las hipótesis sobre el 'origen de la vida'[vi], otros centran su ataque en el 'mecanismo' de la evolución (mutación y selección natural), y finalmente otro





[iii] Nicholas J. Matzke., *The evolution of antievolution policies after Kitzmiller v. Dover. Science* 351 (2016):28-30. La figura crucial puede visualizarse en: https://arstechnica.com/science/2015/12/an-evolutionary-analysis-of-anti-evolution-legislation/.

[iv] La idea de que aceptar la evolución no es incompatible con la teología cristiana de la creación fue ya defendida por teólogos y científicos cristianos en el siglo XIX, y más recientemente frente al CTJ/CTV en el siglo XX. Como ejemplo, puede leerse el editorial del físico Richard H. Bube. *We Believe in Creation*. Journal of the American Scientific Affiliation 23 (1971):121-122. Traducido como: Creemos en la creación.

[v] Para un estudio más a fondo y una crítica detallada del DI, véanse los primeros Tubos de Ensayo publicados en 2008 a partir de este: http://protestantedigital.com/magacin/9112/Diseno_inteligente_y_alternativa_apologetica_en_la_ciencia.

sector va más allá y niega, como hacen desde hace décadas los CTJ y CTV, el propio 'hecho' de la evolución. Lo que nos ha llegado al mundo evangélico en España (y creo que también en Iberoamérica) ha sido un batiburrillo de ideas bajo el nombre genérico de DI. Realmente hay pocos representantes genuinos del DI (bueno, realmente, yo no conozco todavía ninguno). En realidad, lo que ha ocurrido es que los tradicionales representantes del CTJ y CTV han abrazado la idea, o más bien la 'etiqueta', del DI. A decir verdad, muchas de las cosas que después se etiquetaron como DI yo las había encontrado en los ochenta en la propaganda habitual del CTJ. Esto lo empecé ya a notar aquel 26 de octubre de 1995 cuando comprobé que el traductor de Phillip Johnson era... Santiago Escuain, conocido promotor del CTJ en España. Los intentos de algunos en el DI por desligarse del CTJ/CTV quedan claramente desmentidos cuando uno ve cosas así. Cuando en 2009 se organizó un debate en Forum GBU sobre DI entre Antonio Martínez y un servidor, también estaba allí Escuain al lado del representante del DI... Y con los años y las décadas he podido ver cómo los artículos de Antonio Cruz en la revista Restauración defendiendo el CTJ durante los ochenta daban paso a libros y artículos en Protestante Digital defendiendo el DI. Sin embargo, en este caso hay que reconocer un cambio notable, la etiqueta del DI ya no la asocia al CTJ sino al CTV. Esperemos que siga evolucionando. La realidad es que el mundo del DI está dividido en dos campos, cuyas diferencias tienen una influencia crucial en sus actitudes hacia la 'evolución'. Por un lado están los que aceptan el 'hecho' de la evolución pero critican el 'mecanismo' de la evolución (el neodarwinismo, basado principalmente en mutaciones y selección natural). Por otra parte están los que rechazan el 'mecanismo' evolutivo neodarwinista y al mismo tiempo rechazan también que se haya dado el 'hecho' de la evolución, alineándose claramente con el CTJ o el CTV. Entre los primeros el más distinguido representante es el biólogo católico Michael Behe, y entre los segundos el matemático evangélico William Dembski[vii]. Está claro que su alianza dentro del DI se basa en su común rechazo al 'mecanismo' darwinista o neodarwinista de la evolución. El debate sobre el 'mecanismo' de la evolución es de gran interés en biología; pero a nivel teológico es mucho más importante el debate sobre si el 'hecho' de la evolución ha sido real o no. Y por evolución se entiende un gran esquema histórico de eventos desde el Big Bang hasta la aparición del ser humano recientemente. El que el origen de la vida todavía no se explique completamente en términos científicos o que el 'mecanismo' concreto de la evolución biológica sea aún objeto de debate científico, no deben hacernos ignorar que el primer y gran debate sobre evolución ha sido siempre si la evolución es algo que haya ocurrido realmente o no. A la luz de esas distinciones resulta esclarecedor recordar algunas citas clásicas de Behe sobre la cosmología del Big Bang y el 'hecho' de la evolución (ordenadas cronológicamente desde la más antigua en *La caja negra de Darwin*, 1996): "Lo que clásicamente se entiende por creacionismo implica la creencia en una Tierra formada hace sólo unos diez mil años, como consecuencia de una interpretación bíblica que es to-

Hoy por hoy el debate sobre el 'mecanismo' de la evolución sigue abierto, y de hecho, con el 150 aniversario de la obra de Darwin en 2009, se airearon muchas críticas al 'mecanismo' neodarwinista de la evolución.

[vi] Véase el anterior Tubo de Ensayo, de Daniel Moreno (*En el principio… ¿eran las rocas? Biogénesis*), para las dificultades de las ideas científicas sobre la biogénesis: http://protestantedigital.com/magacin/41238/En_el_principio_eran_las_rocas_Biogenesis.

[vii] A día de hoy no tengo muy claro dónde se encuentra Dembski en términos eclesiales. Al parecer fue educado como católico, se convirtió en evangélico y luego en ortodoxo, volviendo posteriormente al campo evangélico. Véase http://www.adherents.com/largecom/fam_orthodox.html.

davía muy popular. Para que conste, yo no tengo ninguna razón para dudar de que el universo tiene los miles de millones de años que los físicos dicen que tiene. Es más, encuentro la idea de la ascendencia común (que todos los organismos comparten un mismo antepasado) bastante convincente, y no tengo ninguna razón en particular para dudar de ella."[viii] "[...] mis propias ideas encajan bastante bien con las del 40% de científicos [...] que piensan que la evolución ocurrió, pero que fue guiada por Dios."[ix] "El énfasis del DI no está en la ascendencia común, sino en el mecanismo de la evolución – ¿cómo ocurrió todo esto, por selección natural o por un Diseño Inteligente intencionado?"[x] "[...] En resumidas cuentas, la evidencia a favor de una ascendencia común parece convincente. Los resultados de los experimentos modernos de secuenciación de ADN, impensables para los científicos del siglo XIX como Charles Darwin, muestran que algunos organismos lejanamente emparentados comparten características aparentemente arbitrarias en sus genes que no parecen tener otra explicación que el haber sido heredadas de un lejano antepasado común."[xi] "Los mismos errores en el mismo [pseudo]gen en la misma posición en ambos: el ADN humano y de chimpancé. Si un antepasado común sufrió inicialmente esos errores mutacionales y después dio lugar a esas dos especies modernas, ello explicaría muy bien por qué ambas especies los tienen hoy. Es difícil imaginar cómo podría haber una evidencia mejor del antepasado común de chimpancés y humanos."[xii] Hoy por hoy el debate sobre el 'mecanismo' de la evolución sigue abierto, y de hecho, con el 150 aniversario de la obra de Darwin en 2009, se airearon muchas críticas al 'mecanismo' neodarwinista de la evolución. Hay quien habla que la 'nueva síntesis' del neodarwinismo de mediados del siglo XX tiene que abrirse a novedosos 'mecanismos' evolutivos (elementos móviles, transferencia genética horizontal, epigenética, convergencia evolutiva, etc.) para crear una nueva 'síntesis extendida'. Pero nada de eso ha puesto en duda el 'hecho' real de una evolución que ha ido produciendo nuevas formas de seres vivos según el árbol de la vida se fue ramificando a lo largo de millones de años, que fue una de las grandes y más duraderas ideas de Darwin. Fuera del CTJ y CTV nadie discute el 'hecho' de una relación de parentesco entre las especies de seres vivos. E incluso Behe hemos visto que lo acepta. Desgraciadamente, gran parte de la bibliografía del DI, y en especial la que ha llegado a España, confunde sistemáticamente el 'hecho' y el 'mecanismo' de la evolución. La falta de claridad en determinados aspectos del proceso evolutivo, la existencia de lagunas en nuestro conocimiento de cómo funciona la evolución y cualquier nuevo descubrimiento que todavía no se haya podido encajar en el marco general de los conocimientos biológicos son usados no para mostrar que todavía nos queda mucho por aprender sobre evolución, sino para afirmar gratuitamente que la propia idea de evolución sería un fraude científico. Y ahí es donde, en lugar de informar y debatir ideas, lo que se hace es desinformar y confundir al lector no especializado... en dirección hacia teorías 'conspiranoicas' [xiii]. ***R***

[viii] Michael J. Behe. *Darwin's black box*. The Free Press, New York, 1996, p. 5. Hay traducción Española (que no he consultado, dado que esta y las siguientes traducciones son mías directamente del inglés): *La caja negra de Darwin: el reto de la bioquímica a la evolución*. Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1999.

[ix] Michael J. Behe. *Intelligent Design is Not Creationism*. Carta a Science on-line, 7 de Julio de 2000. Disponible en: http://www.discovery.org/a/286.

[x] Michael J. Behe. *Irreducible complexity: Obstacle to Darwinian evolution*. Publicado en: William A. Dembski y Michael Ruse (eds.). *Debating Design. From Darwin to DNA*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 356 (cursiva en el original).

[xi] Michael J. Behe. *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism*. Free Press, New York, 2007, p. 3.

[xii] *Idem*., p. 71, 72.

xiii Véase el reciente Tubo de Ensayo de Antoine Bret (Conspiración a medida): http://protestantedigital.com/magacin/41141/Conspiracion_a_medida.

EL NUEVO PARADIGMA ARQUEOLÓGICO BÍBLICO

Lo que está en juego



Jose María VIGIL

José María VIGIL (Zaragoza, 22 de agosto de 1946) es un teólogo latinoamericano que se ha significado en los campos de la teología y la espiritualidad de la liberación, la teología del pluralismo religioso y los nuevos paradigmas. Claretiano desde 1964 y sacerdote católico desde 1971. Está naturalizado nicaragüense y vive actualmente en Panamá.

www.atrio.org

Esta nueva visión que deriva de la nueva visión arqueológico-bíblica desplaza a otra, la tradicional, sobre la que había muchos valores en juego. Aludamos a ellos aunque sea brevemente.

Para Israel (Estado, pueblo de Israel y religión judía):

Está en juego en primer lugar la identidad del pueblo de La tradición bíblica, ha consistido en la creencia, tenida por histórica, de que Israel es un pueblo diferente, venido de fuera de Palestina, diferente de los cananeos –el pueblo autóctono–, creado por Dios a partir de la elección de Abraham y la Alianza que selló con él y su descendencia. Israel sería la descendencia biológica de aquellos patriarcas ancestrales, del pueblo judío oprimido en Egipto, que luego del éxodo y de la peregrinación por el desierto, conquistó la tierra de Canaán que Dios había prometido a Abraham. Si los patriarcas son sólo una figuración religiosa, si el pueblo judío no estuvo en Egipto, ni tuvo lugar el éxodo, ni la peregrinación por el desierto… ni por tanto Moisés, ni la Pascua, ni la Alianza del Sinaí… ¿qué queda de la identidad de Israel? ¿Qué es el pueblo de Israel?

Está en juego el derecho del pueblo y del Estado de Israel a la tierra que está En el Parlamento de Israel se sigue invocando todavía hoy la Biblia para fundamentar el derecho de Israel a la tierra, apelando además concretamente a la circunscripción de los límites de Israel que en la Biblia aparecen, como límites de la tierra que Dios mismo dio a su pueblo. Si no hubo pueblo israelita venido de fuera de Palestina, si no hubo conquista por la que Dios les entregara esa tierra, si los cananeos no fueron exterminados ni eran un pueblo diferente, ¿qué derechos tiene Israel a la tierra de Palestina, que no tengan otros pueblos que también han morado multisecularmente en ella?

Si los relatos bíblicos que contienen esa saga supuestamente histórica del pueblo de Israel, son una creación literaria religiosa, ¿en qué consiste la identidad étnico-cultural del pueblo de Israel? Existe todo un debate al respecto sobre el carácter «inventado» (construido) de la identidad de Israel; la posición emble-

mática es la de Shlomo SAND, profesor de historia de la Universidad de Tel Aviv.

Fuera de Israel, en Occidente, son muchas las entidades para las que Israel juega un papel simbólico. Pensemos por ejemplo, en Estados Unidos, cuya identidad nacional está ligada al *Destino Manifiesto* de ser un Nuevo Israel, puesto por Dios al servicio de la humanidad, para difundir los valores de la libertad y la democracia, «como ciudad que se alza sobre la colina», luz para los La nueva perspectiva arqueológica sobre la historicidad de sus orígenes, sin duda, aconsejará una reconsideración de esta conciencia identitaria.

Para las religiones abrahámicas

Son tres las religiones que se remiten a Abraham y a toda la historia que la Biblia relata sobre él y su descendencia. Todo ese patrimonio religioso escriturístico es puesto en cuestión por la nueva arqueología. Autores muy serios hablan de «invención». Los descubrimientos histórico-arqueológicos obligan a replantearse la historicidad de la Biblia, y como consecuencia, es necesario igualmente un replanteamiento de su significado.

Para el cristianismo

Como religión abrahámica, el cristianismo se siente desafiado, en cuanto que debe reconsiderar toda la historiografía bíblica veterotestamentaria sobre la que se apoya, pues se considera heredero sustituto de la promesa hecha en primer lugar a Israel.

Lo que actualmente hemos venido a saber sobre Jesús y sobre los textos y tradiciones fundamentales y fundantes del cristianismo, presenta también una visión radicalmente diferente de la que ha sido su relato oficial durante casi dos mil años. Esta nueva visión histórica de Jesús y de la gestación de los textos cristianos fundacionales, presenta, estructuralmente, el mismo desafío que el nuevo paradigma arqueológico-bíblico presenta al mundo del Antiguo Testamento.

Si es cierta la nueva visión arqueológico-histórica sobre Jesús y sobre la redacción del Nuevo Testamento, entonces todo necesita ser reelaborado, porque el relato tradicional se ha basado en creencias míticas hoy demostradamente inciertas. Si Jesús no quiso fundar una Iglesia, si nunca pensó abandonar el judaísmo, si nunca pensó de sí mismo lo que hasta ahora habíamos pensado que pensó, si mucho de lo que pensábamos que dijo y que hizo no es así como fue... se hace imperativo afrontar esta disonancia cognitiva con la que nos confronta el nuevo paradigma arqueológico-bíblico, y recrear el conjunto; la visión anterior ya no sirve para los hombres y mujeres informados de hoy.

La pregunta es: si hasta ahora, desde siempre, la religión era una respuesta humana al Dios que había salido a nuestro encuentro en la historia real, ¿cómo reentender la religión cuando sabemos por la ciencia (la nueva arqueología entre otras) que la mayor parte de aquella salida de Dios a nuestro encuentro fue una elaboración religiosa, una creencia expresada en unos mitos geniales, una construcción nuestra? ¿Cómo ser religioso asumiendo estos nuevos datos?

Para la antropología y la teología de la religión

Para la visión occidental al menos, a partir de la experiencia de los tres monoteísmos, la religión ha sido clásicamente considerada como dotada de una entidad espiritual que derivaba directamente de unos eventos históricos que constituían

una intervención fundadora de Dios en la historia. Desde «siempre» ha pensado así la humanidad, tal vez en la mayor parte de las religiones. Toda religión provenía originalmente de una mano tendida por Dios a la humanidad; y nuestra religiosidad era respuesta a Dios que había intervenido en la historia. Esta intervención era la base sobre la que todo lo demás se apoyaba. Y aun cuando esa intervención quedaba muy lejos en el tiempo, esta misma lejanía la protegía, al hacerla inatacable: nadie podía probar lo contrario, mientras que bastaba la fe para creer en ella.

La religión necesita una nueva autocomprensión, para un futuro diferente, porque necesita reinventarse. Reinvención que no tendría que generar desconfianza, pues estamos descubriendo con gozo que tanto las religiones agrarias como el acceso mismo a la dimensión espiritual fueron geniales invenciones creativas «emergentes» en el proceso biocultural de nuestra hominización y humanización.

El nuevo paradigma arqueológico-bíblico cambia esta situación, que había permanecido estable desde tiempos inmemoriales, ancestrales. Hoy, la arqueología sí tiene medios para remontarse hacia atrás y darnos cuenta crítica de aquella supuesta intervención «histórica» de Dios sobre la que se funda cada religión. Sí puede decirnos si aquel relato religioso es o puede ser realmente histórico, o si es construcción humana. Y este cambio de status, obviamente, lo cambia todo, y exige elaborar una nueva autocomprensión de nosotros mismos como adherentes a una religión.

La pregunta es: si hasta ahora, desde siempre, la religión era una respuesta humana al Dios que había salido a nuestro encuentro en la historia real, ¿cómo reentender la religión cuando sabemos por la ciencia (la nueva arqueología entre otras) que la mayor parte de aquella salida de Dios a nuestro encuentro fue una elaboración religiosa, una creencia expresada en unos mitos geniales, una construcción nuestra? ¿Cómo ser religioso asumiendo estos nuevos datos?

Pistas para reflexionar

Este nuevo paradigma arqueológico-bíblico es muy reciente, está apenas en su etapa de divulgación. Todavía no ha sido acogido en la reflexión teológica. Su desafío es enorme. Como hemos dicho, obliga a replantearse radicalmente la entidad y el significado de la religión: a esta nueva luz, ser religiosos parece que es otra cosa que lo que estuvimos siempre pensando. Aquí nosotros sólo queremos sugerir/plantear varios caminos de reflexión cuya necesidad y urgencia parecen claras.

Estamos ante un nuevo episodio del viejo conflicto fe/ciencia

En su discurso en el acto de erección de la estatua a Galileo en los jardines vaticanos en 1992, dijo Juan Pablo II que el conflicto entre fe y ciencia había terminado. Pero no era cierto: el conflicto había acabado con la astrofísica, pero continúa con otras ciencias: la antropología, la epistemología, la cosmo-biología… están hoy en conflicto con la fe, en cuanto ciencias. Con el abandono del paradigma de la vieja «arqueología bíblica» es la nueva arqueología la que ha entrado también en conflicto con la fe. Es decir, como en el caso de la astrofísica con Galileo, es ahora la nueva arqueología la que aporta una «nueva información», que choca con informaciones hasta ahora incluidas oficialmente en el paquete de nuestra fe. Tomábamos a Abraham, la alianza, los patriarcas, el éxodo, la conquista de la tierra prometida, las promesas a David… como ciertos históricamente, como intervenciones históricas de Dios mismo en las que se apoyaba directa e indubitablemente nuestra fe. Y ahora la

nueva arqueología nos dice que las cosas no fueron como pensábamos, que la información sobre la que apoyábamos «nuestra respuesta a la intervención de Dios» no es cierta. Pero no sólo eso: también nos informa de muchos pormenores que nos ayudan a entender qué es lo que realmente pasó, de qué se trataba realmente, si no era sin más una intervención histórica de Dios.

En realidad, no estamos ante nada radicalmente nuevo: se trata de un nuevo episodio, uno más, del casi permanente conflicto fe-ciencia. Conforme ha surgido la ciencia moderna, hace unos pocos siglos, la ampliación que ésta ha ido haciendo del conocimiento ha entrado en zonas que la conciencia humana religiosa había rellenado simplemente como pudo, normalmente con creencias elaboradas por nosotros mismos mediante una epistemología mítica. Casi todos los grandes avances científicos han provocado reajustes que la conciencia religiosa ha tenido que hacer, al estar ésta construida sobre supuestos (míticos, creenciales, acríticos) que las «nuevas informaciones» aportadas por las ciencias, han contradicho. Ahora ha tomado la vez la arqueología, cuando con sus muchos nuevos procedimientos y tecnologías ha adquirido una potencia capaz de «desenterrar la Biblia»… Y tal como en el caso del heliocentrismo la religión tuvo que aceptar el desafío y abandonar su geocentrismo, por más que se sintiera en él como en su propia casa, ahora la religión va a tener que abandonar la visión clásica de «la intervención histórica de Dios que nos pide una respuesta de fe», lo que ha sido hasta ahora la «fórmula dimensional», el ADN de la vivencia religiosa.

La religión necesita una nueva autocomprensión, para un futuro diferente, porque necesita reinventarse. Reinvención que no tendría que generar desconfianza, pues estamos descubriendo con gozo que tanto las religiones agrarias como el acceso mismo a la dimensión espiritual fueron geniales invenciones creativas «emergentes» en el proceso biocultural de nuestra hominización y humanización.

¿Una nueva teología de la religión?

Aun a sabiendas de la inexistencia de una definición de religión que sea comúnmente admitida, podríamos asumir provisionalmente que las religiones del libro se han considerado a sí mismas, de alguna manera, como la relación de los seres humanos con Dios, establecida en respuesta a su intervención en la historia, en una serie de acciones y manifestaciones cuyo relato revelado se conserva en la Escritura. Este tipo de religiosidad ha sido vivida con gran conciencia de objetividad y de historicidad, como la realidad más real, sagrada y decisiva. Así ha sido durante milenios. Esta forma de religiosidad encajaba bien en las posibilidades cognitivas y funcionales de nuestra especie: ha funcionado sin dificultades, haciéndonos viables y siendo, con su poderosa fuerza evocadora de sentido, un gran medio de sobrevivencia.

Pero hoy estamos en un momento de transformación evolutiva, causado principalmente –aunque no únicamente– por una ampliación incesante del conocimiento en todas sus campos y dimensiones: científica, crítica, reflexiva, retrospectiva, cósmica… Y uno de sus efectos sorprendentes es el de poner incluso a nuestro alcance el conocimiento del pasado del que provenimos. A partir de un cierto momento de inflexión, ahora, cuanto más avanzamos, más retrocedemos en el tiempo, más recuperamos el pasado de la sociedad, de la religión, de la Tierra y del cosmos incluso. No sólo el pasado de la cultura material, sino también de la cultura también ideológica y espiritual. Hoy tenemos tecnologías capaces de «leer» la documentación histórica que está escrita de mil formas en las rocas, en el suelo, en el subsuelo, en las huellas arqueológicas… pero también en los textos y sus contextos, en las ideas y en su evolución…

Es aquí donde se enmarca el desafío de

la nueva «arqueología», que nos golpea con su constatación de que el relato religioso básico de las religiones del libro, que considerábamos básicamente histórico-objetivo, no lo es. Lo realmente histórico es «otro relato», oculto hasta ahora, que nos habla de una gesta de creatividad espiritual de pueblos que, mediante su experiencia religiosa, encontraron fuerzas para sobreponerse a situaciones desesperadas, prácticamente asediados por la muerte, y fueron capaces de dotarse de un nuevo sentido, y de sobrevivir, con el recurso de su propia religiosidad. Apoyada en la seguridad de la intervención histórica de Dios en el pasado y en el futuro por venir, aquellos pueblos o comunidades hicieron de necesidad virtud, y encontraron fuerzas para reinventarse.

Hoy sabemos que esto último es lo realmente histórico, la verdad profunda del relato bíblico. Los relatos religiosos mismos hoy los sabemos no históricos. A estas alturas del desarrollo de la ciencia hemos perdido la capacidad de ingenuidad mítico/histórica. Por efecto del contexto cognitivo-cultural en el que nos movemos, nuestra especie está cambiando, en cuanto que las actuales generaciones se están volviendo incapaces de funcionar con epistemología mítica, ya no pueden «creer» (porque «saben») en intervenciones objetivas de Dios en la historia, ni son capaces de volver a creer en «grandes relatos» totalizantes que unan cielo y tierra, la creación con la escatología… Seguimos necesitando un sentido para la vida, pero ya no somos capaces de echar mano de «grandes relatos» para construirlo. Hoy somos de otra manera. Una religión basada en aquel tipo de instrumentos cognoscitivo-epistemológicos empieza a no sernos ya posible.

La humanidad está atravesando una crisis múltiple, y a ella se añade esta crisis del despojamiento de aquellas seguridades supuestamente objetivas, históricas. Como nuestros antecesores, estamos llamados a sobreponernos y a sobrevivir, a reconstruir nuestras esperanzas y nuestro sentido para vivir, pero ha de ser sobre nuevas bases, mediante otros mecanismos cognoscitivo-epistemológicos.

Hemos de hacer lo mismo que hicieron ellos: vivir, recrear la posibilidad y la potencia de la vida, pero ahora habrá de ser en el nuevo nicho epistemológico al que estamos accediendo. Lo nuestro será también una vivencia espiritual, como la de ellos, pero se jugará en otro campo, con otros interlocutores y contextos. Tal vez es el momento en que nuestra espiritualidad se está viendo forzada a madurar (haciendo también de necesidad virtud) hasta llegar a saber vivir sin «grandes relatos», sin cosmogonías ni mitos fundacionales, sin doctrinas reveladas, sin verdades dogmáticas, o simplemente «sin verdades»… simplemente en conexión con el espíritu y la fuerza de la Vida misma, telúrica y cósmicamente percibida y hecha nuestra.

Cada vez distinguimos más y mejor la vivencia espiritual, frente a las representaciones, mitos, relatos, categorías, gestos, doctrinas y rituales con los que la expresamos. La vivencia espiritual es profundidad humana, vivencia humana profunda. Las representaciones, categorías, relatos, ritos… son simplemente los medios de los que nuestra especie se ha valido en un determinado estadio de su desarrollo para expresar, percibir, sentir, comunicar esa vivencia. La vivencia espiritual es una realidad humana permanente; sus representaciones son aleatorias, contingentes, variables según las coordenadas espacio-temporales y culturales.

No obstante, estamos apenas en el tránsito, en el transcurso de esta transformación. Muchas personas no van a poder entrar por este nuevo camino, pues preferirán continuar instaladas en la religiosidad objetivista. No es fácil cambiar de paradigma religioso; es como volver a nacer, entrar en un mundo diferente. Pero otras muchas personas hace tiempo que se están desligando del viejo paradigma; sienten que aquella forma de ser religiosos ya no les resulta viable; se sien-

ten incómodos en ella y hasta dudan de su legitimidad… Por eso acogen con alivio la noticia del nuevo paradigma no objetivista: se puede ser plenamente humano, espiritual por tanto, con los pies firmemente en el suelo del mundo cognitivo que la ciencia actual nos posibilita. En este sentido, el nuevo paradigma arqueológico bíblico nos ayuda a crecer evolutivamente.

Con ello, este paradigma religioso al que la nueva arqueología nos impulsa converge con el paradigma pos-religional. Ambos reclaman un nuevo modo de habérnoslas con el tradicional concepto de religión. Es urgente una reconceptuación de la misma, así como una nueva teología de lo religioso y de lo espiritual. Manos a la obra.

¿Una nueva teología de la Revelación?

Hoy que la nueva arqueología desafía la historicidad de la Biblia, el pensamiento se nos va, inevitablemente, hacia la necesidad de deconstruir y reconstruir buena parte de la tradicional teología de la revelación…

A pesar de todas las sombras que persisten, hoy sabemos no poco acerca de quiénes han sido los redactores anónimos de muchos de los textos de las Escrituras de las diferentes religiones. Con frecuencia no son las personas a quienes han sido atribuidas. Sin embargo, en la teología tradicional sobre la revelación ha sido común reconocer a Dios no sólo como el inspirador directo de las palabras del texto de los libros santos, sino como quien ha dictado materialmente su contenido. En buena parte de la teología de la revelación Dios mismo ha sido considerado como el «autor» de la Escritura, lo cual ha dado a ésta, a sus textos, a sus palabras, el carácter absoluto propio de lo divino. Atribuir a Dios la autoría de tradiciones, relatos, textos que nosotros mismos hemos creado, ha sido un mecanismo común en la historia de las religiones, que ha servido para absolutizar y preservar fuera de discusión normas, creencias, tradiciones… que la sociedad quería «blindar» frente a cualquier duda. Lo que hoy sabemos por la nueva arqueología nos obliga a lamentar los errores y sufrimientos padecidos por la humanidad a causa del espejismo de la atribución mítica de la Escritura a la autoría de Dios. Y nos pone en la necesidad de un cambio radical de paradigma en este cambio: las Escrituras no son palabra de Dios, sino palabra humana sobre Dios, como ya sostenía lúcidamente Edward Schillebeeckx.

Junto a esto, es inevitable recordar conceptos tradicionales dentro de la teología de la revelación que han estado al uso durante muchos siglos en la Iglesia cristiana: sobre la «inerrancia» de la Escritura, sobre la «unicidad» de la Revelación, sobre la «inspiración divina» de que han gozado los escritores humanos, que han sido «instrumentos en las manos de Dios» para transcribir lo que Dios les dictaba… Resultando finalmente que la misma Escritura venía a ser una «carta de Dios» directamente venida del cielo para los seres humanos…

El nuevo paradigma arqueológico nos invita a deconstruir tanta seguridad y dogmatismo edificado sobre bases de barro, míticas, hoy puestas al descubierto, para re-evaluar la validez de nuestro patrimonio simbólico, y proceder en adelante con mucha más humildad, pidiendo además perdón a todos los que hemos humillado en el camino por haber pensado de diferente manera.

Significado para una situación axial y evolutiva: una nueva época…

Siendo un episodio más de la conflictiva relación de la fe con la ciencia, ya hemos dicho que este paradigma de la nueva arqueología y su desafío no representan en realidad algo radicalmente nuevo; hemos vivido esta situación en otras ocasiones. Sin embargo, no se puede negar que tiene un valor emblemático, porque incide en pleno corazón de la fe religiosa, en el relato mismo que creíamos, de-

nunciando su carencia de fundamento histórico objetivo. Hemos estado toda la vida creyendo… a nosotros mismos. Nunca como ahora estamos viendo que las formas religiosas (no la sustancia de la religiosidad misma) son creación nuestra, una genial «invención». El nuevo paradigma arqueológico nos quita la última venda de nuestros ojos y nos invita a reconciliarnos con la verdad desnuda.

El nuevo paradigma arqueológico nos invita a deconstruir tanta seguridad y dogmatismo edificado sobre bases de barro, míticas, hoy puestas al descubierto, para re-evaluar la validez de nuestro patrimonio simbólico, y proceder en adelante con mucha más humildad, pidiendo además perdón a todos los que hemos humillado en el camino por haber pensado de diferente manera.

Somos la primera generación que se ve en una situación semejante. Durante milenios, las generaciones que nos han precedido han creído estar respondiendo –de tú a tú– a la acción de Dios, que nos habría salido al encuentro en unos concretos acontecimientos históricos. Hasta hace menos de un siglo –y todavía hoy– muchos cristianos han entendido su fe como el asentimiento de confianza a palabras concretas del Jesús histórico, que nos habría informado de que él y el Padre son uno, y de que él había venido a decírnoslo. Todavía hoy, en los sectores conservadores y fundamentalistas, y hasta ayer en el conjunto del cristianismo e incluso de la civilización occidental, hemos estado convencidos de que La Biblia tenía razón y era un relato históricamente indubitable. Somos la primera generación que se ve desafiada a ser religiosa o espiritual sin hacer pie sobre apoyos históricos ilusorios. Este nuevo paradigma nos obliga a inaugurar una época nueva para la fe, o a inaugurar una religiosidad nueva, para esta época en que la nueva arqueología nos despoja de ilusiones históricas.

En su libro *A Secular Age*, Charles Taylor sugiere que los cambios culturales de los últimos pocos siglos han creado una era de autenticidad. Todos nos vemos empujados a mirar dentro de nosotros mismos y a descubrir quiénes somos y cómo deberíamos vivir en este mundo. Taylor cree que esta situación colectiva ha creado «una nueva era de búsqueda religiosa». Tal vez podemos decir algo semejante respecto al desafío del que estamos tratando: si este paradigma nos desafía a superar la ingenuidad con que estábamos creyendo, sobre la base del relato bíblico, desplazado ahora por «el relato que está detrás del relato bíblico», ello nos obliga a basar nuestra religiosidad en este nuevo relato… Se va a tratar de una nueva religiosidad, porque se basa en un relato nuevo, hasta ahora desconocido.

La demolición de muchas de nuestras certezas históricas relativas a la fe, que la ciencia –la nueva arqueología en este caso– ha llevado a cabo, no es una catástrofe, ni nos aboca a un nihilismo destructor… sino que nos invita a la aceptación de lo real, y nos da una oportunidad de crecimiento, hacia una «calidad humana» (espiritualidad) purificada y más profunda, más allá de los relatos míticos en los que con toda ingenuidad nos hemos apoyado tradicionalmente y que tan bien cumplieron su papel, que parece estar quedando superado. La religión necesita revisarlo casi todo y reinventarse: necesita optar por un futuro diferente, un futuro que no sea mera proyección del presente. Tal vez todo ello sea parte de la nueva «gran transformación» que está en curso, de un segundo «tiempo axial» en el que nos estaríamos adentrando, de una más profunda «humanización de la humanidad», o quién sabe si de una «segunda hominización». ***R***

EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS



jmpampli.blogspot.com.es

Javier Moreno Pampliega

Licenciado en teología en la Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos. Doctor en filosofía en la UNED.

Recientemente he oído o he leído en varias ocasiones la expresión "el Dios de los filósofos". Es sabido que la expresión no se refiere, de un modo aséptico, a la imagen de Dios a la que se pueda llegar por medio de la filosofía. La expresión es siempre peyorativa y se utiliza en el contexto de una comparación con el "verdadero Dios", que sería el Dios revelado en Cristo, un Cristo que, como diría San Pablo, es "necedad para los griegos". Hablar del "Dios de los filósofos" está suponiendo pues que hay una Palabra de Dios que, tomada literalmente, ha irrumpido en este mundo para poner en crisis todo lo humano, también la filosofía, exigiendo la obediencia de todo mortal. Es ésta una visión tajantemente dualista y separadora, simplificadora e injusta.

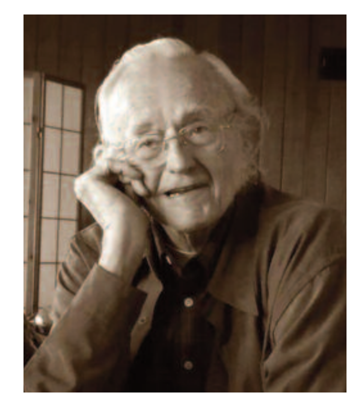
La parte de verdad en la que se puede apoyar el tópico es el abuso en que se ha caído en demasiadas ocasiones: una filosofía y una teología excesivamente conceptuales y especulativas, acompañadas de una vaciedad moral o una insulsez espiritual. Pero el caso es que quienes practican esta repulsa del "Dios de los filósofos" han caído también muchas veces en el error de confundir la "Palabra", de la que ellos se creen depositarios, con la realidad transcendente de Dios, que requiere siempre el respeto reverente que asegura que nunca está a nuestra disposición. Oí en una ocasión a un amigo que él no se fiaba de los conceptos humanos y sí en cambio de "lo que está escrito", entendiendo ingenuamente que lo que está escrito es lo que Dios mismo escribe para nosotros. Pero es necesario advertir que si los conceptos no pueden encerrar a Dios, tampoco lo pueden hacer las palabras, porque éstas están siempre situadas en un tiempo y en un espacio y no superan tampoco la categoría de pobres y siempre mejorables instrumentos humanos para acercarnos al Misterio.Lo que ocurre con la filosofía occidental es que es una tradición, más antigua que muchas de las religiones, que contiene en sí corrientes muy diversas y visiones contrapuestas. Se encuentra en ella el ateísmo, en distintas modalidades, y se encuentran también visiones muy depuradas y excelsas de lo divino, como pueden ser, por ceñirnos a lo más clásico, el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo. Estas escuelas inciden en temas tales como: la unidad de Dios; la Verdad, Bondad y Belleza supremas de las que participan, en mayor o menor medida, los seres contingentes; la explicación del movimiento causal de este mundo en una causa última; la perfección del hombre mediante las virtudes intelectuales y morales, etc. Todo esto se ha prolongado y desarrollado en los siglos sucesivos, generando una rica tradición. Y hay personas que prefieren, legítimamente, este lenguaje para hablar de Dios que el que emana de otras tradiciones donde se habla de un Dios que se revela mediante unas profecías de por sí ambiguas que después provocan discusiones interminables sobre si se han cumplido o no, discusiones que incluso degeneran en violencia física y muerte. No es que el cristianismo se reduzca a esto, ni mucho menos, pues está centrado en la persona de Cristo, que bien puede ser visto como el "hombre perfecto" e "Hijo de Dios" simultáneamente, con una potencialidad liberadora para todos los hombres. Pero sí se da en las religiones abrahámicas, en general, esta tendencia a un profetismo que yo no dudaría en calificar de "alienante", pues nos separa de la tarea concreta a realizar en nuestra vida humana presente, "separador", pues no favorece la comunión de todos los hombres sino más bien las divisiones, y "manipulador", pues se presta a ponerse al servicio de intereses particulares. No en vano también se llama a estas religiones "proféticas", para distinguirlas de las de Oriente, de un cariz muy diferente. Cuando el cristianismo se alía a la filosofía y a la ciencia, buscando siempre una nueva síntesis, produce sus mejores frutos. Los efectos del rechazo de la filosofía y de la cultura universal los podemos ver en el Islam, que sólo constituyó una civilización floreciente cuando se abrió a lo mejor de las culturas de su entorno, incluyendo la filosofía griega. Después, a partir del siglo XIII, vino el estancamiento, el complejo de inferioridad, el recurso a las versiones más desquiciadas y odiosas, la barbarie... En estos días no necesito ser más explícito.

La filosofía cumple una función purificadora de las religiones "positivas", de las religiones tal como se han desarrollado históricamente. Y la crítica se puede hacer no sólo a partir de la visión filosófica teísta sino incluso aún más a partir de las corrientes "ateas", que han hecho aportaciones valiosísimas para que los creyentes se desprendan de imágenes no ya inadecuadas de Dios sino claramente alienantes y antihumanas. Y todo esto no se puede despreciar con la facilidad con que a veces se hace, repitiendo ese tópico del "Dios de los filósofos". Porque también desde ese lado se puede caer en la "altanería", ese vicio de que típicamente se acusa a los filósofos. Conviene desde luego que todos vigilemos nuestro propio corazón para no darle cabida. ***R***

LA BIBLIA Y LA VIOLENCIA[1]

#2

juanstam.com



Juan Stam

Nacido en Paterson (Nueva Jersey, 1928), en una familia de origen holandesa. Stam cursó sus estudios universitarios en la Universidad de Wheaton, Illinois (Bachillerato en historia 1950; Maestría en Nuevo Testamento 1955). Vive en Costa Rica.

D) Cultura y Hermenéutica: Otro aspecto de este tema es la relación entre la cultura y la interpretación bíblica. Este es un problema fundamental de la hermenéutica. La Biblia es palabra divina en lenguaje humano, y ese lenguaje es un fenómeno social y cultural. Al entrar en el mundo de lo humano, la revelación divina hace suyo ese contexto cultural. Su propósito es revelar al pueblo de Dios la verdad y la voluntad de su Señor, y eso lo tiene que realizar dentro del marco de referencia fijado por la cultura. Su propósito no es salirse del contexto actual para anticipar algun contexto futuro. Debe ser un mensaje para el pueblo de Dios dentro de su cultura, o del todo no sería palabra de Dios. Aun cuando cuestiona esa cultura, como hace muchas veces, lo hace dentro de ella. La revelación bíblica se configura por la cultura, a la vez que la confronta. De hecho, algunas tradiciones bíblicas se configuraban por los conceptos contemporáneos de la guerra y la violencia, mientras otras los cuestionaron radicalmente.

Las culturas por su naturaleza son cambiables y evolucionan a través de los siglos. Pero tampoco van siempre mejorándose, como una especie de progreso inevitable. En cuanto a la guerra y la violencia, es dudoso que nuestra cultura hoy sea superior a la de los tiempos bíblicos. Hoy tenemos instrumentos mucho más destructivos de guerra. Pero en otros aspectos las culturas han mejorado: el rechazo casi universal de la esclavitud, la igualdad de los derechos de las mujeres y el desarrollo de la democracia.

Aunque la enseanza bíblica debe verse como normativa, según la intención del autor, el marco cultural no es necesariamente normativa. La historia de la hermenéutica bíblica está repleta de ejemplos en que interpretaciones literalas de la Biblia se oponían a los avances de la cultura. Contra Copérnico y Galileo un sector de la iglesia afirmaba, con textos de prueba, que el universo es geocéntrico y que la tierra es plana. Otros textos fueron manipulados para defender la esclavitud. A principios del siglo XIX los obispos latinoamericanos defendían el derecho divino de los reyes contra el republicanismo, con textos de prueba. Y en nuestros días, cuando distinguidas mujeres han sido presidentas de sus pa-

[1] Este artículo fue escrito para el Comentario Bíblico Latinoamericano, tomo I, a ser publicado pronto por Verbo Divino (Buenos Aires).

[17]) Otros ejemplos de esta relación entre cultura e interpretación pueden verse en el lavamiento de pies (que hoy día tiene un significado radicalmente distinto a los tiempos de Jesús) o el ósculo santo (las formas de saludo varían según cada cultura).

íses y gerentas de grandes empresas, algunos cristianos quieren aplicar literalmente a nuestro mundo de hoy el patriarcalismo cultural de los tiempos bíblicos.[17]

Cuando tomamos en cuenta esta relación entre la cultura y la interpretación bíblica, el problema de la violencia en estos pasajes se ve con otros lentes. Por una parte, no debe sorprendernos que el texto bíblico refleje su contexto cultural. Por otra parte, el marco cultural de estos pasajes jamás debe utilizarse para justificar nuevas violencias, como pasó con las cruzadas y la conquista de América.

Guerra y violencia en los profetas: Los profetas no abandonaron los conceptos básicos de la guerra santa, y en algunas ocasiones hasta promovieron conflictos armados y masacres (2 R 9:6-8; 2 R 3:13-20; cf. 1 R 20:22-26; 22:12-23; 2 R:14-19). Eliseo, en la hora de su muerte, se enojó contra el rey porque éste se negaba a seguir atacando a los sirios hasta aniqularlos (2 R 12:14-19). Pero por otra parte, los profetas introdujeron cambios muy significativos en la concepción del tema. Después del siglo VI los profetas dejaron de bendecir las guerras nacionales. Los profetas reconocen que el derecho de JêReM (de consagrar al exterminio, el entredicho sagrado) pertenece sólo a Dios, en orden a su justicia y no en servicio de intereses nacionales (Mal 3:24/4:4:6; Zac 14:11; Is 34:5; 43:28; pero cf. Esd 10:8; Is 37:5).

Por eso, Isaías interpreta el asalto contra la ciudad de Babilonia por el ejército persa[18] como una guerra santa ejecutada por Dios. Los atacantes son "mis consagrados" y "mis valientes" enviados por Yahvéh mismo; son "los que se alegran en mi alteza" (Is 13:3) Yahveh, como un general de ejército, "pasa revista a su tropa de combate" (13:4), que son "los instrumentos de su enojo" (13:5). Así la conquista de Babilonia se interpreta como una destrucción realizada por Shadday (13:6 BJ). Es el día de Yahvéh, cuando el Señor exterminará de la tierra a los pecadores (13:9). Aquí tenemos una descripción completa de la guerra santa, pero realizada por Dios mismo en pro de la justicia. Significa también que el Dios de la justicia es el Soberano de todas las naciones y reina sobre la historia humana.

Sobre todo, los profetas insisten con vehemencia en las demandas divinas de justicia. Dios, como Guerrero Divino, interviene en la historia, ahora no en la promoción de los intereses nacionales de Israel, sino en defensa de la justicia. Y cuando la justicia se convierte en el criterio ético de la guerra, Dios mismo lucha contra cualquier nación opresora. La guerra aparece ahora especialmente como un instrumento de castigo por la injusticia, la opresión y la violencia.

Esta transformación en el entendimiento de la guerra tuvo una consecuencia especialmente sorprendente, una novedad en la ideología de la guerra santa. Yahvéh, el divino Guerrero, puede también dirigir su ira punitiva contra su propio pueblo, Israel. Según Jeremías, Dios declara la guerra santa contra Jerusalén: "Destruiré a la bella y delicada hija de Sión... Santificad la guerra contra ella",[19] porque se ha llenado de violencia (6:2,4,7 hebreo; Jer 5:29-31; cf. Am 3:9-12 contra Samaria). Dios mismo convoca a Asiria, su "báculo", contra el reino de Norte y prospera su campaña militar (Is 5:26-30; 10:5-11). Israel ha violado el pacto de Yahvéh, Jerusalén "se ha rebelado contra mis normas con más perversidad que las naciones y contra mis decretos más que los países que la circundan", por lo que Yahvéh se declara contra ella y anuncia que "ejecutaré en medio de ti castigos a los ojos de las naciones" (Ez 5:5-9,11).[20] Dios castiga a Israel por su opresión y crueldad, su orgullo y confianza en las armas y su idolatría, igual que a las demás naciones.

[18]) Babilonia cayó ante Persia en el año 539 a.C. El pasaje podría referirse también a un ataque por los medos. Algunos otros autores lo relacionan con ataques por los asirios contra el antiguo Imperio Bablónico (c. 730 a.C.).

[19]) El texto de 6:2 es confuso; BJ lo traduce "¿Acaso a una deliciosa pradera te comparas, o hija de Sión?".

[20]) El énfasis sobre la guerra como juicio y castigo divino es característico también de la historia deuteronmista.

Es ampliamente conocida la denuncia profética de la injusticia y la violencia, pero debe notarse que se condenan no sólo las injusticias y las violencias individuales, sino tambíen las sociales y estructurales. Están conscientes del factor "poder" en la opresión: los que "tienen el poder en sus manos" confabulan día y noche para robar casas y terrenos y hacer violencia al prójimo (Miq 2:1-2). Una crítica profética al sistema judicial denuncia que esos mismos poderosos dictan leyes injustas para defender sus privilegios y oprimir al indefenso y negarles a los pobres su acceso a la justicia (Is 10:1-2). Con un diagnóstico digno de las modernas ciencias sociales, los profetas dentro de su propio contexto analizan el abuso de poder por la clase privilegiada, que "aun sin utilizar la violencia física, crean por legislación una sociedad sicológica y estructuralmente violenta" (NIDOTT I:632; cf. 311).

Merece destacarse la serie de denuncias que lanza Amós en sus dos primeros capítulos. Con una estrategia pedagógica genial, el profeta comienza con los pueblos que rodean a Israel y Judá, para venir acerdándose cada vez más a los israelitas y así concluir señalando los pecados de Judá y al fin de Israel (el pueblo específico al cual profetizaba). En orden, denuncia primero las injusticias y atrocidades de tres naciones sin parentezco con Israel (Damasco, Gaza/Filistea, Tiro/Fenicia), después de tres naciones "primas hermanas" de Israel (Edom, Ammón, Moab), después de la nación hermana de Judá, y al fin de Israel mismo. Las denuncias revelan que el profeta campesino tuvo un conocimiento bastante amplio de la historia y de los sucesos contemporáneos. Condena a Damasco por trillar a Galaad con hierro (1;4);[21] a Gaza y a Tiro por deportar poblaciones y entregarlas cautivas a Edom (1:6,9); a Tiro también por deslealtad a una "alianza fraterna" (1:9); a Edom por su inmisericorde ataque a su hermnao (Israel; 1:11) y por tráfico de esclavos (1:6,9); a Ammón por reventar el vientre de las mujeres encintas de Galaad (crueldad, y también terrorismo) y por su expansionismo territorial (1:13), y a Moab porque mutiló el cadáver del rey de Edom, calcinando sus huesos (2:1).[22] Yahvéh repudia con furia estas barbaridades, aunque sean entre dos naciones gentiles sin afectar a Israel mismo, o aun abusos contra algún enemigo de Israel.[23] Yahvéh es Señor de la historia y Dios de justicia. Su justicia es imparcial e internacional. Dios repudia los crímenes contra la humanidad no importa quién los cometa ni contra quién.

En la base de toda la denuncia social de los profetas, estuvo su crítica radical al poder socio-económico, político y militar. Los opresores pueden cometer sus fechorías "porque tienen el poder en sus manos" (Miq 2:1-2). Abraham Heschel (1962:166) señala que los profetas fueron los primeros en la historia humana en ver como mala y equivocada la confianza en la fuerza. En los pueblos contemporáneos, según Heschel, las autoridades siempre tenían la razón porque su poder era de origen divino. Pero para los profetas israelitas confiar en la fuerza y en las armas, en vez de confiar en Yahvéh, era idolatría (Is 31:1-3; Os 8:14; Hab 1:11; Sof 3:2).[24] Dios castigará la soberbia de Asiria, que dice "con el poder de mi mano lo he hecho" (Is 10:12-13). Babilonia, ebrio con su sed de poder, emborracha a todo el mundo (Jer 51:7). En sus luchas de poder, las naciones no tienen el menor respeto por el ser humano (Is 33:7-9). En contraste con tal arrogancia, Israel debe recordar que "no es por el valor ni por la fuerza, sino sólo por mi Espíritu, dice Yahvéh Sebaot" (Zac 4:6).

[21]) El sentido más probable es que arrastraban estos instrumentos de tortura sobre sus víctimas. La Lxx traduce "porque serrucharon con serruchos de hierro a las mujeres encinta", asimilando el texto a 1:13. Por otra parte, podría funcionar como una simple metáfora de la brutalidad.

[22]) Es penoso reconocer que éstas y similares atrocidades se han cometido en nuestro tiempo en América Latina. En los 1970s, por ejemplo, soldados de Nicaragua y El Salvador pasaron sus tanquetas sobre sus víctimas, mutilaban rutinariamente a los cadáveres, desnudaban y violaban a las mujeres y en algunos casos sacaron los fetos de sus vientres.

[23]) Amós 2:1 condena a los moabitas por irrespetar el cadáver de un rey de Edom. Ambos países eran enemigos de Israel.

[24]) Véase Heschel (1962:159-164), "la idolatría de la fuerza". Esta antipatía contra el poder y los poderosos es una de las razones que explican por qué Dios suele estar al lado de los débiles, de quienes carecen de poder.

Es por esta razón que los profetas se oponen con vehemencia contra toda participación de Israel en las luchas de poder de su época. Cuando Ezequías envió una embajada diplomática a Egipto, Isaías insistió en la total futilidad de confiar en esa potencia y lo denunció como el pecado de "ejecutar planes, que no son míos, y hacer libaciones de alianza, más no según mi Espíritu" cuando "bajan a Egipto sin consultar mi boca, para buscar apoyo en la fuerza de Faraón. La fuerza de Faraón se os convertirá en vergüenza" (Is 30:1-3; 33:1-3). Oseas ridiculiza a Israel como una torta no bien cocinada (7:8), una paloma que vuela primero a Egipto, después a Asiria, sin saber lo que está haciendo (Os 7:11), a un asno que sigue ciegamente a Asiria o a un hombre que alquila una amante tras otra (Os 8:9-10) en vez de volver a su Hacedor (8:14). Al contrario de esos juegos de poder, para los profetas el primer requisito de la sobreviviencia nacional era confiar incondicionalmente en el poder de Yahvéh en lugar de la fuerza, las riquezas o las alianzas. Al fuerte no le ayudará su fuerza (Am 2:13-16), pues "Maldito sea aquel que confía en el hombre" (Jer 17:5; cf 9:23). Sólo Yahvéh podrá salvar a su pueblo, pero no con arca ni espada, caballos ni jinetes (Os 1:7), sino por la fuerza del Espíritu (Zac 4:6).

Los profetas también denunciaron la violencia contra la creación. Condenaron especialmente a Babilonia, "montaña destructora de toda la tierra", y a Nabucodonozor por haber destruido a Palestina y a otros países (Jer 51:25; Is 14:20; cf. Ap 11:18). Habacuc condena "la violencia a la tierra" (2:8). El deuteronomista prohibe destruir los árboles frutales (Dt 20:19-20; cf. Jue 6:4; Jer 6:6), con el curioso argumento de que no son hombres para ser sitiados (Dt 20:19). Los profetas también denuncian repetidas veces la brutal deforestación del Líbano (Hab 2:17; Is 14:8; 33:9; 37:24; cf. Jer 21:14; 32:6-7,20-23) y la matanza de animales (Hab 2:17; cf. Gn 49:5; Jos 11:6,9; 2 Sm 8:4; 1 Cr 18:4, que condenan la práctica de desjarretar a los toros). Con la violencia humana se enluta y se enferma la tierra misma (Is 33:9); la sangre derramada mancilla la tierra (Nm 35:33; cf. Gn 4:10).[25]

Aunque sería exagerado y anacrónico afirmar que los profetas fuesen pacifistas, sí se puede afirmar que su mensaje central era un mensaje de paz. El concepto de "Shalom", muy central al pensamiento hebreo, significaba una plenitud de vida y dicha, un estado de bienestar integral. [26] Contra la "paz barata" de los falsos profetas (Jer 6:14; Ez 13:10), los profetas bíblicos insistían en que no hay paz sin justicia (Is 32:17; 48:18; 60:17). "El producto de la justicia será la paz" (Is 32:17). El salmista describe el verdadero Shalom como un "beso" entre la justicia y la paz, en presencia de la verdad (Sal 85:10-12 NBE).

Los profetas revelan su profundo compromiso con la paz en su visión del Shalom escatológico. La paz, que en "este siglo" sólo se realiza muy parcialmente, aparece como un don principal del reino venidero. El Mesías se llamará "Príncipe de Paz" y destuirá la bota militar y los instrumentos de guerra (Is 9:4-5; 60:17; Zac 9:9-10). Varios profetas reproducen, en diversas formas, la consigna de convertir las espadas en arados (Is 2:4; Jl 3:10; Miq 4:3-4; Hab 2:13) No se oirá más violencia en la tierra (Is 60:18; 65:25); cada uno vivirá tranquilo bajo su higuera y no se levantará nación contra nación (Miq 4:4). "Vivirán seguros en su país, sin que nadie les inquiete" (Ezq 39:26; Miq 4:4; 5:4; Is 32:18). Aun los animales vivirán en armonía (Is 11:6; 65:25).

Guerra y violencia en la literatura intertestamentaria: De los escritos deuterocanónicos, son primero y segundo Macabeo los que más se relacionan con nuestro tema. Los macabeos (Matatías y sus hijos Judas, Jonatán y Simón) entablaron una larga lucha armada contra los reyes Seléucidas de Siria, y lograron la libertad religiosa y la independencia de su patria. Son libros repletos de guerra y violencia, desde el

[25]) Cf Stam (1995:27-31; 82-87) sobre la creación en los profetas.
[26]) Gedeón llamó a su altar "Yahvéh-Shalom", "Yahvéh es paz" (Jue 6:24). El Shalom es un don divino y el premio que el Señor promete por la obediencia al pacto (Lev 26:6).

primer momento cuando Matatías vio a un judío adelantarse al altar pagano a ofrecer un sacrificio y lo degolló a sangre fría sobre el altar (1 Mac 2:23-24). Por otra parte, segúndo Macabeos acentúa la excesiva crueldad de los seléucidas y el cruel martirio de los siete hermanos (2 Mac 7).

Los relatos de la lucha macabea destacan a menudo los paralelos con las guerras bíblicas y describen a los macabeos con los mismos términos de los jueces, de David, y de otros próceres (1 Mac 2:49-64; 4:30-33). Un modelo explícito fue Pinjás, que al descubrir a un isralita cuando fornicaba con una madianita, "se levantó lanza en mano, entró a la alcoba y los atravesó a los dos por el bajo vientre" (Nm 25:6-8; 1 Mac 2:54; Sir 45:23-24). Schökel (1976:10, 226) afirma que primer Macabeos ve a Matatías como un nuevo Pinjás, y sus hijos como los nuevos jueces de Israel.

En importantes aspectos sus "combates de Israel" (1 Mac 3:2) conservaron rasgos de la antigua guerra santa. Estaban plenamente convencidos de que Yahvéh los había llamado para liberar a su pueblo, y que el reinado asmoneo cumplía profecías bíblicas. La exhortación de Judas a sus tropas, en el sitio histórico de Mizpá (Jue 20:1), correspondía a los requisitos de guerra santa (1 Mac 3:46-60; cf 3:18-19). La tropa se movilizó según las mismas reglas básicas de Deuteronomio 20:5-8 (1 Mac 3:55-56). Se prepararon para el combate con oración y ayuno (1 Mac 3:47; 4:30-33; 2 Mac 13:10-12) y abrieron el rollo de la ley para consultar a Dios, como los gentiles consultan a sus ídolos (1 Mac 3:48). Tocan trompetas y lanzan consignas al aire (1 Mac 3:54; Nm 10:9). Según segundo Macabeos, dos de sus gritos eran "Auxilio de Dios" (8:23; 13:15; cf 12:11) y "Victoria de Dios" (13:15). Como en las anteriores guerras santas, los macabeos también estaban muy conscientes de que en último análisis el poder viene de Dios (1 Mac 12:15; 16:3).[27] En su arenga a la tropa antes de atacar a Apolonio, cuando sus seguidores preguntaron con pesimismo, "¿Cómo podremos combatir, siendo tan pocos, contra una multitud tan grande y tan fuerte?", Judás declaró que

Es fácil que una multitud caiga en manos de unos pocos. Al Cielo le da lo mismo salvar con muchos o con pocos; que en la guerra no depende la victoria de la muchedumbre del ejército, sino de la fuerza que viene del Cielo (1 Mac 3:17-19).[28]

Antes de la batalla de Emaús, Judas exhortó al pueblo:

> No temáis a esa muchedumbre...Recordad cómo se salvaron nuestros padres en el mar Rojo, cuando Faraón perseguía con su ejército. Clamemos ahora al Cielo, a ver si nos tiene piedad, recuerda la alianza de nuestros padres y desbarata hoy este ejército ante nosotros. Entonces reconocerán todas las naciones que hay quien libera y salva a Israel (1 Mac 4:9-11; cf 1 Sm 17:45-47).

Después de la victoria en esa misma batalla, el pueblo regresó cantando y bendiciendo al Cielo, "porque es bueno, porque es eterno su amor" y había dado gran liberación en Israel (1 Mac 4:24-25). Después de sus triunfos, practicaban en mayor o menor grado la misma política de exterminio (1 Mac 3:8; 5:68).

Sin embargo, los macabeos emplearon el antiguo lenguaje de guerra santa para la nueva situación en que se encontraban. Seguían convencidos de que la existencia de Israel dependía del poder divino, pero para ellos Dios no actúa sólo sino que co-

[27] Segundo Macabeo acentúa mucho más que primero Macabeos lo milagroso y la intervención directa sobrenatural. Judas, por ejemplo, pide a Dios enviar un ángel delante de su tropa, y como respuesta a la plegaria, aparece en el cielo un jinete blandiendo armas de oro (11:8). Más adelante, pide a Dios enviar un ángel para sembrar terror entre los enemigos (2 Mac 15:23).

[28]) Cabe mencionar que los libros Macabeos suelen evitar el uso de los nombres de "Dios" y utilizan en su lugar el circunloquio "el cielo".

[29]) También del período intertestamentario, es significativo que la Septuaginta suele cambiar las descripciones de Dios como guerrero en el texto hebreo con la frase opuesta de "el que destruye (o aplasta) la guerra" (Lxx Ex 15:3; Is 42:13; Jdt 9:7; 16:3).

manda las fuerzas de insurrección armada y actúa por medio de ellas.[29] En segundo Macabeos, ese papel divino fue simbolizado por el jinete celestial (angelical) que llevaba a las tropas en la batalla (2 Mac 10:29; 11:8; cf 5:1-4). Puesto que el don profético ya no existía (1 Mac 4:46; 9:27; 14:41), éstos libros no atribuyen a sus protagonistas el mismo carácter carismático de los héroes antiguos, ni les atribuyen ninguna relación directa especial con Dios (de Vaux 1985:355).[30] Por eso, tampoco afirman que Dios haya ordenado la guerra sobrenaturalmente. En cuanto al sábado, los macabeos aprobaron la lucha en día sábado para la defensa, pero no para el ataque (1 Mac 2:38,41; cf. 6:53-54). Además, en directa contradicción a la guerra santa, Judas Macabeo aceptó ser nombrado sumo sacerdote por Alejandro Balas y buscó alianza con los romanos. Simón fue nombrado sumo sacerdote, estratega y etnarca en la misma forma.

Los libros Macabeos no representan la única respuesta a esa insurrección. Es probable que el libro de Daniel, que habla de estos mismos acontecimientos, se opone a la lucha armada y llama a la fe en la intervención exclusivamente divina. Para este autor, va a ser "una piedrecita no hecha con manos" que vendrá a tumbar la gran imagen que simbolizaba los poderes imperiales de este mundo (Dan 2:34-35.45).

De los escritos deuterocanónicos conviene mencionar también el libro de Judit, escrito en la misma época macabea. Cuenta el ataque de Holofernes, general mayor de Nabucodonosor, gran rey de Asiria (sic), con la misión de ocupar la tierra de Judá y destruir Jerusalén y el templo. Judith era una joven viuda, hermosa y rica, que vivía en Betulia, ciudad pequeña pero estratégica porque controlaba las rutas de acceso a Jerusalén. Holofernes acampó con sus 120,000 guerreros y 25,000 arqueros montados en Esdrelón, cerca de Betulia. Cuando los israelitas tomaron el control de los angostos pasos de las montañas (4:6-8), Holofernes por su parte ocupó las fuentes de agua de Betulia (7:7,12-14) y levantó un estado de sitio que duraría 34 días (7:20). Cuando los judíos de Betulia estaban desesperados y resignados a entregarse, Judit entró en el campamento enemigo so pretexto de ser desertora (Jud 10). Aprovechando su gran belleza y su astucia, coqueteó con Holofernes, quien se enamoró locamente de ella.[31] Por tres días ella evadió las invitaciones del militar enemigo, pero al cuarto día aceptó asistir a un banquete en la tienda de Holofernes (Jud 12). Cuando se hizo tarde, todos los acompañantes salieron para dejar al general a solas con Judit, pero resultó que Holofernes había tomado tanto vino que cayó totalmente ebrio en su cama. De inmediato Judit tomó la espada de él, pidió fuerzas a Dios, y con dos golpes certeros lo decapitó. Puso la cabeza en un saco y regresó victoriosa a su ciudad. Cuando murió con sus 105 años, Judit repartió sus riquezas entre los pobres. En todo el relato, es obvio que el autor anónimo elogia no sólo la persona de Judit, sino su violencia, astucia, engaño y seducción ("Señor Dios, dame una palabra seductora, para herir y matar...", 9:13).[32]

Igual que con la guerra santa, Israel clama a Dios y ayuna antes de asumir sus posiciones militares (Jud 4:9-15), y Judit hizo lo mismo antes de emprender su hazaña y durante su acción osada (8:5-6,16-17,31; 9:1; 11:17; 12:6-8; 13:4-5), además de observar las reglas dietéticas del judaismo más estricto (10:5; 11:12-15; 12:2-4; cf. Daniel) y todos los festivales obligatorios (8:6). En varios pasajes, el libro insiste

[30]) De Vaux (1985:356) observa que primer Macabeos alude al mar rojo y el peregrinaje por el desierto (ej. Pinjás) y a Senaquerib, pero no al período de la conquista y de los jueces.

[31] Esta historia puede compararse con la estrategia de seducción de Nora Astorga, el "Judit" nicaragüense. En el año 1977 el General Vega del ejército somocista se enamoró de ella, y ella lo aprovechó para enamorarle a él y atraerlo a su casa. Un escuadrón sandinista lo sorprendió al General en el dormitorio de ella, y cuando él resistió lo ejecutaron.

[32]) Es evidente que el relato de Judit se calca en las historias bíblicas del magnicidio de Sísara por Yael (Jue 4) y por otra parte en la historia de Ester. En Judit 5 el madianita Ajior le resume para Holofernes toda la historia de Israel, en un intento por el autor de vincular su historia con las hazañas de Dios en el pasado (cf 8:26-27; 9:1-4).

también en que Dios puede salvar con pocos, igual que con muchos:

No está en el número tu fuerza, ni tu poder en los valientes, sino que eres el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados (9:11).

Pero Yahvéh es un Dios ético, y defiende a su pueblo sólo cuando éste cumple las condiciones del pacto. El ammonita Ajior, después de resumir para Holofernes la historia de Israel, concluye:

> Mientras no pecaron contra su Dios vivieron en prosperidad, porque está en medio de ellos un Dios que odia la iniquidad. Pero cuando se apartaron del camino que les había impuesto, fueron duramente aniquilados por múltiples guerras, y deportados a tierra extraña... (5:17-18; cf. 11:10-11).

Llama la atención que ni los rollos de Qumran ni los escritos de Josefo hacen la menor alusión a la historia de Judit. Además, en el mismo libro abundan los errores históricos y geográficos, la confusión y las contradicciones intencionales de nombres y eventos y fechas que constituyen un "guiño malicioso" (NBE 727) que advierte al lector que no debe tomar este escrito como literal o histórico. Es un cuento novelístico en que la figura de "Nabucodonozor" cuadra muy bien con el Antíoco Epifanes histórico; "Nínive" correspondería a Antioquía, "Asiria" a Siria, y quizá "Betulia" a Siquem. "Holofernes" bien podría representar al general Nicanor, derrotado por Judas Macabeo. El nombre "Judit" significa literalmente "una judía" y parece ser también una personificación simbólica. Que Judit, después de su hazaña heroica, se retiró a su casa para volver a la vida privada, puede entenderse como una crítica implicita de los macabeos, que pronto estaban buscando el poder.

Guerra y violencia en Qumran: Aunque el apocalipticismo de la comunidad qumraniana no favorecía la denuncia ética profética, los rollos del mar muerto sí denuncian la JaMaS y la explotación violenta contra los pobres. El comentario sobre Habacuc condena al Sacerdote Impío por "amasar riquezas y botín del pillaje de los pueblos" y por "la violencia (JaMaS) hecha al país, a la ciudad y a todos sus habitantes" (1QpHab 9:5-9; 8). De hecho, 1QpHab 8-12 es una denuncia extensa contra la opresión, la violencia, y la mentira, mientras otro pasaje acusa a Simeón y Leví de ser "instrumentos de violencia" (4Q175:25, 4QTestimonia, cf. Gn 49:5). Al unirse a la comunidad, el novicio promete no desear bienes violentos (1QS 10:19, Regla de la Comunidad) y una plegaria de la comunidad ruega que Dios "te libre de toda violencia" (4Q158.1-2:8). Pero en toda la vasta literatura de Qumran, es poco y lejos de ser comparable con la vehemente denuncia profética de la injusticia, la opresión y la violencia.

La "Regla de la Guerra" (1QM, del hebreo MiLJâMMâH, guerra, combate) se conoce también como "la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas". Consiste de 19 columnas, la mayoría bastante dañadas. El documento es una extraña mezcla de visiones apocalípticas y ordenamientos militares que parecen haber sido copiados de los manuales militares helenistas, asmoneos y romanos (cf columnas 2-9). Geza Vermès (1995:124), respetado experto en los Rollos , afirma que los detalles de este documento, tanto por los pertrechos de guerra (1QM 5-6) como por la estrategia militar (1QM 6,9), corresponden más a la legión romana que a la falange griega: el escudo cuadrado (scutum) de la infantería y la coraza (escudo redondo; parma o clipeus) del jinete de caballería reflejan el uso del ejército de Roma. Otto Betz (1962:799) señala también la correspondencia entre la espada de la infantería con la gladius del soldado romano, y la javelina con el hasta romano. Los cubrepiernas que menciona 1QM 6:15 son las grebas que la caballería romana comenzó a vestir bajo Julio César, a medios de I d.C (Vermès 1995:124). También las tácticas de ataque de Qumran podrían haberse sacado de cualquier manual militar romano: tres columnas (acies triplex) que utilizan los intervalla ("puertas de guerra") para la ofensiva (1QM 6:1-6; Vermès, Betz).

Es obvio que otra fuente de este documento es el antiguo concepto de la guerra santa; de Vaux describe 1QM como un "renacimiento de la guerra santa" (1985:356-357). Dios mismo es un guerrero (11:17;cf. 12.10), la guerra se califica como "la batalla de Dios" (1QM 9:5; 11:1,2,4; 15:12; cf. 18:13) y las tropas son "los batallones de Dios" (1QM 3:6). Dios mismo escoge el momento de ataque (11:8,11), "cuando se alce la gran mano de Dios" (18.1). Es Dios también quien en la hora del combate obra proezas por medio de su pueblo (6:6; 12:10; 15:1), infligiendo sobre sus enemigos "el exterminio por la espada de Dios "(1QM 15.3). El documento ensalza las hazañas de Dios en defensa de los pobres y débiles:

> ¡Pues la batalla es tuya! Y es de ti de quien viene la potencia, y no de nuestro ser. No es la fuerza nuestra… Asur caerá por la espada de nadie, la espada de un no-hombre le devorará… entregarás en manos de los pobres los enemigos de todos los países, y por mano de los postrados en el polvo harás caer los poderosos de los pueblos (11:4-5, 11-13).

¿Quién como tú en la fuerza, Dios de Israel? ¡tu mano poderosa está con los pobres! (12:13-14).

Según la primera columna del rollo, los hijos de luz son de las tribus de Leví, Judá, y Benjamín, y hacen la guerra contra los gentiles impíos pero también contra los judíos apóstatas, que son "transgresores de la alianza" porque han asimilado las costumbres paganas (1:1-2). Ese dualismo maniqueo entre buenos y malos expresaba, y también fomentaba, un odio muy violento no sólo contra las naciones gentiles sino también contra los judíos que no pertencían a la secta.

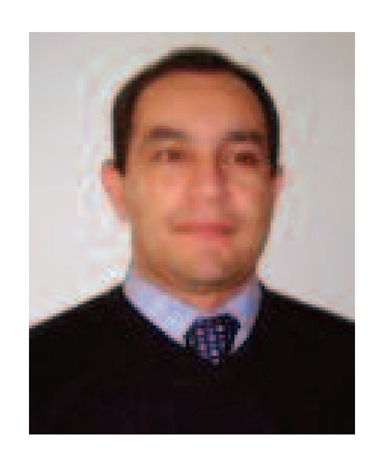
La primera columna parece anunciar un combate de un día, en siete etapas sucesivas de victoria y derrota (1:13), hasta la séptima cuando "la gran mano de Dios" derrotará a las fuerzas de maldad (1:14).[33] Pero después el documento plantea una batalla de cuarenta años (2:6-14), que parece describirse con detalle en las columnas 15 a 19 (Collins 1992:95; Davies 1992:875). De nuevo las seis primeras etapas terminan en un empate de "3 a 3", pero el poder de Dios rompe el empate en la última batalla (col. 12; 17). Las descripciones de las formaciones militares, de las tácticas de ataque, de la dirección militar de los sacerdotes, y de las diversas trompetas y los estandartes y sus correspondientes mensajes, son muy detalladas y complejas. También lo son las medidas de la cantidad de las diversas tropas, pero sumando los varios números que presenta el documento parece dar una suma de 28 mil infanrtería y 6 mil caballería (5:3; 6:10-11; 9:4; Betz 1962:799).

Además, esos 34 mil combatientes tenían que tener entre 40 y 50 años de edad (7:1-3), lo que deja evidente que estos cálculos eran totalmente imposibles para la población que pudiera haber sostenido la comunidad de Qumrán. Podría ser que estos totales incluían las huestes celestiales que habían de luchar al lado de los fieles (1QM 7:7; 12:8), pero en dicho caso tendríamos que entender que no estaban pensando en alguna batalla histórica (como los macabeos, por ejemplo) sino en una batalla escatológica (como el Armagedón del Apocalipsis bíblico; Davies 1992:870, 879; Vanderkam 1994:65-66). En la ceremonia de incorporación a la comunidad, el novato promete no luchar contra los impíos sino hasta el día del juicio final (1QS 10:19). El documento, a pesar de sus detalladas descripciones militares, no parece describir una batalla real. Sus trompetas y estandartes y movimientos coreografiados sugieren más bien lo que F. M. Cross describe como "una liturgia del Armagedón" (1961:115). Es probable que la comunidad anticipaba esta batalla como una confrontación real pero en un sentido escatológico y teológico más bien que intrahistórico. (*Continuará*). ***R***

[33]) Collins 1992:95.. En 1:9-12 el texto repite cinco veces la palabra "día" en contextos que favorecen el sentido literal de la palabra y no su uso extendido de "período de tiempo".

SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA Y FE CRISTIANA

Este artículo fue publicado previamente en la revista Razón y Pensamiento Cristiano (www.revista-rypc.org)



Sergio Simino Serrano

Graduado en Teología por la Facultad de Teología SEUT, España, y maestrando en Biblia y Ciencias Religiosas en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona (ISCREB). Sus áreas de interés son la teología, la filosofía, su interrelación y diálogo con las ciencias, así como la exégesis bíblica y la antropología social y cultural como metodología exegética. Vive en la ciudad de Algeciras, Cádiz.

Introducción

En el presente artículo vamos a considerar dos aspectos fundamentales que caracterizan la sociedad occidental[1]: la secularización y la posmodernidad, y que, por tanto, deben estar presentes en cualquier tratamiento sobre la relación entre sociedad contemporánea y fe cristiana.

Que la sociedad occidental se encuentra hoy inmersa en un cambio de paradigma, es decir, en un cambio de los patrones de pensamiento y de comportamiento que habían imperado, hasta no hace tantas décadas, se ha convertido en un lugar común en el ámbito académico. Lo que resulta más difícil de definir son los contornos y los contenidos de este cambio de paradigma[2].

De momento hay una especie de consenso en denominar postmodernidad a este nuevo escenario, porque fundamentalmente se percibe como una reacción al paradigma anterior, que fue modelado por la modernidad ilustrada[3]. Sin embargo, determinar las características propias de dicha postmodernidad es más difícil de precisar. Quizás solo estemos ante una fase de transición hacia una etapa, que todavía no sabemos bien cómo se conformará finalmente cuando tenga una entidad propia, y que acabe siendo algo más que meramente un movimiento de reacción contra lo que le precede.

Dentro de este contexto la bibliografía es inmensa, y hay una amplia diversidad de enfoques y acercamientos para proveer categorías analíticas sobre los fenómenos de la postmodernidad y la secularización. Así, tenemos análisis, como es lógico,

[1]Somos conscientes que hablar de "sociedad occidental" como un todo homogéneo es sumamente insatisfactorio, por eso nuestro análisis presupone la realidad más próxima al ámbito europeo. No queremos, por tanto, pecar de "eurocentrismo", como si el diagnóstico a otras realidades sociales en el ámbito latinoamericano fueran fácilmente asimilable a lo que ocurre en Europa, porque no es así en absoluto. Sin embargo, por encontrarnos cada día en un mundo más globalizado algunos de los rasgos o tendencias descritos aquí, bien podrían ser de aplicación a las sociedades latinoamericanas. El lector juzgue la conveniencia o no, de lo dicho aquí, para su propia realidad social.

[2]Velasco, Martín, Ser cristiano en una cultura posmoderna, pp. 9-10.

[3]Hacemos referencia aquí a los patrones de pensamiento que se fueron imponiendo en Europa a partir de la obra de filósofos del s. XVII y XVIII.

desde las ciencias sociales, pero también desde otros campos, como la filosofía y la teología. Aquí cabe destacar la nueva hermenéutica filosófica en la línea de Vattimo, con su interpretación a partir de Nietzsche, Heidegger y Gadamer. O la propia teología del s. XX, que en figuras prominentes como Bonhoeffer, Gogarten o Tillich han tratado de manera especial la secularización en su incidencia sobre la fe cristiana.

Todo ello supone que resulta inabordable tratar los problemas planteados con un mínimo de solvencia, así que no nos queda más remedio que ser muy precisos en acotar nuestro ámbito de estudio y las categorías analíticas desde las que enfocar el presente artículo.

Por tanto, nuestra propuesta es la siguiente, vamos a considerar la secularización como fenómeno sólo en la medida en que deviene en pluralismo y privatización. Evidentemente la secularización se comprende, no en la versión clásica ilustrada, como un proceso evolutivo ininterrumpido e inexorable desde la creencia hacia la disolución completa de toda religión, sino como un fenómeno múltiple con diferentes manifestaciones, dependiendo del medio socio-cultural y con diversos desarrollos geográficos. Por lo que la secularización comprende muchos otros aspectos que aquí quedarán fuera de nuestro análisis. Lo mismo ocurre respecto a la postmodernidad, que la consideraremos solo en un aspecto muy concreto, en lo que tiene de pérdida de fundamentación de sentido, en términos absolutos, de la realidad.

La secularización

Como marco de referencia entendemos la secularización como un fenómeno que se ha producido en el Occidente moderno, en el que un creciente número de individuos ha perdido lo religioso como referente de sentido[4]. En este contexto de secularización, en el que la religión no es fuerza legitimadora ni se impone de manera coercitiva, la adopción de lo religioso se convierte en una opción voluntaria e individual. Esto supone que la religión se privatiza y que pierde su cualidad de construir un mundo de significado común a todo el orden social, que era el sentido tradicional de la religión: una cosmización de sentido con fuerza legitimadora y vinculante para toda la sociedad. Así la religión solo tiene "realidad" en el ámbito privado[5], y por ello, solo tiene capacidad de construir submundos de significado y no el mundo de significación social, así ya no tiene estructura de plausibilidad, sino dentro del ámbito familiar o personal.[6] La secularización

> En nuestra descripción acerca de la secularización hemos optado por un modelo sociológico, el de Berger, que considero más cercano a la realidad en la que están inmersas nuestras iglesias evangélicas en España. Así que los elementos clave de esta situación son la lógica de mercado, la competitividad y la burocratización. Esto nos acerca más al tipo de secularización "a la norteamericana", que a la secularización que se da en Europa en términos de desinstitucionalización social del cristianismo, como también ocurre con la iglesia católica en nuestro país.

[4]Berger, Peter, El dosel sagrado, p. 134.

[5]Op. Cit, p. 164.

[6]Op. Cit, p. 165.

provoca la disolución de los monopolios religiosos y deviene en una situación social pluralista. Por ello mismo, y porque ya no existen medios coercitivos o autoritarios, la religión se asume únicamente desde la preferencia personal e individual, por lo que el ámbito social se convierte en un mercado con clientes potenciales en los que las religiones deben vender sus respectivos productos. De esta manera las instituciones religiosas se convierten en "agencias mercantiles competitivas"[7], y con ello, ya no hay fieles, sino consumidores religiosos. Ahora la lógica del mercado es la que se impone en la conformación de las iglesias y las creencias[8].

> Una iglesia que se sustenta del sacramento de la Palabra, y que vive de la indisponibilidad de la gracia incondicional y gratuita de Dios, es una iglesia que puede resistir las presiones del mercado religioso, para conformarse exclusivamente a los gustos de los consumidores religiosos, y a los reduccionismos emocionales, psicológicos, familiares o pragmáticos.

En esta situación competitiva la cuestión de "los resultados" se convierte en crucial, las estructuras sociorreligiosas viven de los resultados, y sufren un fenómeno de burocratización en la consecución de tales resultados.[9]

[7]Op. Cit, p. 169.

[8]Para más información ver el siguiente artículo en esta misma publicación: Patiño, Angélica, Religión y Marketing: Las 10 estrategias corporativas de los nuevos actores en el campo religioso http://www.revista-rypc.org/2013/10/religion-y-marketing.html.

[9]Op. cit, p. 170.

La postmodernidad

Respecto a la postmodernidad podemos decir, en términos muy esquemáticos y reduciéndonos al ámbito del pensamiento académico, que es un tránsito, un repensar el fondo de la modernidad[10] y las consecuencias que de ahí se derivan para la fundamentación metafísica-ontológica[11] de la realidad. Se produce un paso de las, todavía seguridades absolutas, de las respectivas ortodoxias confesionales del s. XVII hacia la ruptura del s. XVIII con la Ilustración. Esta transformación supuso el cambio de sistemas metafísicos o esencialistas, como los denomina Rorty[12], hacia una metafísica de la historia, que caracterizará el pensamiento de la Ilustración, y que a lo largo del s. XIX transitará hacia un historicismo positivista[13]. Este paso de la metafísica a la historia hará que a comienzos del s. XX, con el colapso de la cultura burguesa de la Europa occidental, y debido al estallido de la Primera Guerra Mundial, este fundamento historicista se transforme en un fundamento existencial[14], y por tanto, se "deshistorice", debido a la gran influencia del primer Heiddeger en "Ser y Tiempo". Que a su vez transitará hacia el ser del lenguaje de "Tiempo y Ser", y por tanto, el existencial sin historia quede reducido a una ontología del ser que acontece en el lenguaje, y que de esta manera, cualquier fundamentación no pase de la estructura del propio lenguaje[15]. Con ello, aquella metafísica que caminó hacia la historia, y que posteriormente se hizo existencia, ahora, queda reducida a lenguaje. Característico de este "giro hacia el lenguaje" es el filósofo Wittgenstein, en su pensa-

[10]Velasco, Martín, Ser cristiano en una cultura postmoderna, p. 10

[11]Reflexión filosófica sobre la fundamentación y/o naturaleza de la realidad.

[12]Op. cit, p. 21

[13]Nos referimos aquí a la tendencia filosófica de considerar como verdadero sólo aquello que es posible ser verificado por fuentes históricas.

[14]Es decir, que tenga relevancia para la vida del individuo en el aquí y el ahora..

[15]Op. cit, p. 24.

miento se produce un descentramiento epistemológico de un sujeto pensante hacia una comunidad pública, que es portadora y transmisora de los significados socialmente construidos y con relevancia pública en su uso[16]. De ahí, que este tránsito lo esquematicemos de esta manera: metafísica-historia-ontología existencial-ontología lenguaje, y así en la segunda mitad de siglo, la hermenéutica[17] se convierte en el centro del pensamiento. No es extraño ver este movimiento en todas las ramas académicas de las Humanidades, desde la filosofía, pasando por la teología, hasta el estudio bíblico, y terminando por las ciencias sociales.

De esta manera, el pensamiento de la postmodernidad, con este tránsito de fundamentar la realidad desde un más allá hacia el más acá de la historia, o hacia el interior del yo o su existencia, para terminar en la estructura del lenguaje, ilustra muy bien esta ruptura que se convierte en rasgo epocal. La comprensión de la realidad como una construcción contingente de sentido, sin más fundamento que el lenguaje o la comunidad de hablantes[18].

Por supuesto, no hacemos justicia a la historia del pensamiento occidental contemporáneo con este esquematismo, pero lo que queremos poner de manifiesto es que si algo caracteriza el pensamiento y la sociedad postmoderna, es ésta carencia de sentido último y fundamento del yo-sujeto[19] y el mundo. Hay un rechazo explícito a un fundamento o al sentido referencial de los metarrelatos[20], rasgo característico del pensamiento filosófico postmoderno, como en Vattimo o Lyotard[21]. Las antiguas certezas se convierten en precariedades y contingencias, y se reduce así la realidad, para el común de los mortales ajenos a las sutilezas filosóficas, a una superficie plana sin fondo y sin profundidad.

[16]Op. cit, p. 26.
[17]Filosofía que se centra en la interpretación de textos o de incluso de la propia realidad.↩
[18]Velasco, Martín, Ser cristiano en una sociedad postmoderna, p. 23
[19]Op. cit, passim pp. 29-33.
[20]Sistemas filosóficos que intentan explicar la realidad como un todo.
[21]Op. cit, p. 23.

Competitividad, burocratización y lógica de mercado

En nuestra descripción acerca de la secularización hemos optado por un modelo sociológico, el de Berger, que considero más cercano a la realidad en la que están inmersas nuestras iglesias evangélicas en España. Así que los elementos clave de esta situación son la lógica de mercado, la competitividad y la burocratización. Esto nos acerca más al tipo de secularización "a la norteamericana", que a la secularización que se da en Europa en términos de desinstitucionalización social del cristianismo, como también ocurre con la iglesia católica en nuestro país.

Antes veíamos cómo la pérdida de monopolio cristiano deviene en una situación de profunda competencia, no solo entre iglesias cristianas, sino entre otros credos y movimientos religiosos o pseudorreligiosos. Ahora ponemos de manifiesto como las iglesias se convierten en agencias mercantiles con estructuras burocratizadas, y de ahí la obsesión por proyectos, metas y objetivos, así como por los resultados y las estadísticas. Esto tiene tal influencia que acaba incluso afectando al perfil profesional del pastor tradicional protestante, que cambia el modelo de profesor universitario al de gestor o ejecutivo de empresa. Berger lo define como: "tipo activista, de orientación pragmática, poco propenso a las meditaciones ajenas a lo administrativo, entrenado en las relaciones interpersonales, dinámico y conservador al mismo tiempo"[22].

Estas son algunas de las consecuencias que derivan de un contexto social postmoderno, y por supuesto, cada iglesia o denominación tienen que decidir por la resistencia o por la adaptación, considerando a nuestro juicio, que ni lo uno

[22]Op. cit, pp. 172-173.

ni lo otro son deseables como tipos puros. A nuestro parecer lo adecuado es un estar en el mercado, porque esto es inevitable en un contexto plural, pero no cediendo a la lógica y las presiones del mismo, sino manteniendo una identidad propia y definida.

En este sentido considero importante que las iglesias evangélicas que deseen mantenerse fieles, a lo mejor de la tradición protestante y al Evangelio de Jesucristo, deben hacer un esfuerzo en el mantenimiento del énfasis en el kerigma[23], un kerigma que no esté absolutamente deshitorizado[24], sino un kerigma que es anuncio y actualización de la Palabra, que llama a cada ser humano a la reconciliación con Dios en Cristo a través de la fe. Encuentro de fe que acontece en la existencia de cada ser humano cuando es alcanzado por la Palabra, pero que al mismo tiempo lo libera de su alienación, de su pecado y de su deseo ilimitado, para su servicio dentro de la historia y la sociedad, es decir, del mundo.

Una iglesia que se sustenta del sacramento de la Palabra, y que vive de la indisponibilidad de la gracia incondicional y gratuita de Dios, es una iglesia que puede resistir las presiones del mercado religioso, para conformarse exclusivamente a los gustos de los consumidores religiosos, y a los reduccionismos emocionales, psicológicos, familiares o pragmáticos. Porque habla, en primer lugar, no a la historia, no a la sociedad, no a la naturaleza, no a una ortodoxia, no a una institución, sino al acontecer existencial de cada persona, pero para trascenderlo. Dándole una visión, una esperanza y un horizonte, que solo por sí mismo no hubiera tenido, insertándolo en una comunidad y en el mundo.

Si la religión ya no es fuente de plausibilidad para todo el ámbito social, solo podemos aspirar a incidir en el existencial individual, y a tener presencia dialógica, pero necesariamente pluralista, en el discurso público sobre los problemas de nuestro mundo: la ecología, la política, la economía, las desigualdades sociales y los conflictos bélicos, porque ninguna religión tiene ya el monopolio de la legitimación pública.

Una realidad sin fondo de sentido

El otro aspecto que habíamos destacado en nuestra descripción acerca de la postmodernidad fue la superficialidad y la falta de sentido, como características epocales de la sociedad occidental. En este sentido, como ya hemos visto en el apartado anterior, la comunidad debe evitar las presiones del mercado para convertirse solo en un proveedor de servicios: atención psicológica, matrimonial, oportunidades para jóvenes, ancianos o niños, actividades lúdicas, etc… y responder ante una de sus mayores vocaciones, la enseñanza.

La función pedagógica siempre fue seña de identidad de las iglesias protestantes, pero al mismo tiempo, ésta creó indudables problemas a afrontar, como fue en su momento la alfabetización de las masas iletradas. Hoy en día la tarea de la enseñanza en la iglesia tiene sus propios problemas, que lejos de resolverse o simplificarse se han vuelto más acuciantes. La pluralidad, la diversidad y la complejidad en que las diferentes disciplinas académicas están involucradas, ya sea la teología, sistemática o histórica, los estudios bíblicos, exegéticos o hermenéuticos, así como el estudio científico de las religiones, por mencionar solo algunas áreas, hace que el pastor deba guardar un profundo equilibrio entre sencillez pedagógica y actualidad académica. Por ello la comunidad bien hará en rechazar todas las tendencias hacia la superficialidad, el dogmatismo y cualquier tipo de reduccionismo. Además también debe ser consciente de que no puede dar sentado que el imaginario conceptual y simbólico cristiano sigue presente entre sus oyentes, dada la so-

[23]Palabra griega que significa proclamación o anuncio.
[24]Ese fue el error de Bultmann.

ciedad secularizada y pluralista, incluso, en muchas ocasiones, ni entre los propios creyentes.

Por eso su esfuerzo pedagógico debe construir, dependiendo del grado de secularización de sus oyentes, una enseñanza del Evangelio de Jesucristo desde un universo conceptual secularizado, sobre todo, cuando el Evangelio es presentado por primera vez. En este sentido seguimos al teólogo Paul Tillich y pensamos en la ayuda que su teología nos puede prestar para anunciar hoy el mensaje de la fe cristiana[25].

En primer lugar, considero que el análisis que hace Tillich sobre la característica epocal básica de nuestra sociedad occidental es acertado: el vacío existencial y el imperio del sinsentido. Quizás el momento actual todavía ha avanzado un paso más, desde ese vacío y ese sinsentido de la sociedad de la posguerra de Tillich, y se ha transformado en superficialidad e indiferencia ante cualquier construcción de sentido, sobre todo religiosa.

En la medida en que Tillich se opone al supranaturalismo o al naturalismo, al dios ser supremo allá en el cielo, o a lo divino de la physis que se identifica con la realidad, da una respuesta a la necesidad epocal del hombre postmoderno. Dios es el ser en sí, pero no está ni por encima, ni por debajo, ni más allá, ni al lado, ni es la realidad, sino que es su profundidad. La realidad tiene una profundidad que la sustenta y la hace posible en su creatividad, eso es Dios. Por supuesto, que esto está cerca del naturalismo y se le ha criticado a Tillich por su supuesto panteísmo, pero él afirma una y otra vez en su obra, que Dios como el ser en sí, aunque es profundidad de la realidad, no es la realidad misma, sino que la trasciende, pero no en un más allá, sino estando más cerca de las cosas de las que están ellas de sí mismas, y al mismo tiempo, trascendiéndolas como su fondo.

[25]Tillich, Paul, Teología Sistemática, passim.

En relación a lo que nos ocupa, la eficacia en la trasmisión del mensaje cristiano en el medio socio-cultural actual, Dios no se convierte en un mensaje externo que se nos impone, ni un mensaje en un lenguaje que hay que traducir para comprenderlo, sino que es la profundidad de la realidad. En una sociedad superficial, sobre todo, de enajenación de sí misma y consumista, esta llamada a la profundidad de la realidad, que es la profundidad del ser, resulta liberadora. Ante el fin de la historia, ante el fin de la metafísica, ante el fin de cualquier construcción de sentido, que se percibe como algo necesario e inevitable, surge una profundidad de sentido desde el fondo de la realidad misma, desde nuestro propio fondo, y a esa profundidad de sentido la llamamos Dios.

> El enemigo no es la sociedad moderna y su secularización, que por otra parte nos constituye de forma inevitable, sino el olvido que ésta ha hecho de su dependencia de Dios, el secularismo, perdiendo así su fondo de ser y de sentido.

Ahora bien, esta profundidad de sentido no es meramente filosófica sino intensamente cristiana, porque esta profundidad de sentido no es simplemente un fundamento de la existencia, sino su plenitud. Y aquí es donde la profundidad de sentido se convierte en una realidad esperanzadora, porque en su creatividad salvadora se hace presente en Jesús como el Cristo. Jesús como el Cristo es la manifestación del Nuevo Ser. Cristo es el Logos que ha realizado el tránsito de la esencia a la existencia, y que aún estando en una condición de alienación, dadas las categorías de la finitud a las que está sometida la existencia, no sufrió

nunca la separación del Padre. Cristo está en su existencia constantemente remitido y unido al Padre, es, por tanto, una existencia sin pecado. De esta manera la profundidad de sentido de la realidad supera la alienación y el pecado, que se hacen presentes en las condiciones de existencia, y por tanto, nos da la capacidad de vincularnos a través de la fe a ese fondo de sentido y a esa profundidad de la realidad, a Dios mismo.

¿Hay algún camino positivo en la secularización?

Generalmente los acercamientos desde una sociología religiosa confesional a la secularización son siempre valoraciones negativas respecto de ella. Sin embargo, hay un aspecto positivo de la secularización, que apareció en el pensamiento de la teología protestante del s. XX y que, a través del énfasis de la justificación por la sola fe, entendida como emancipación del ser humano, lo convierte en un cristiano adulto.

F. Gogarten postula que la secularización no es el resultado de la oposición del pensamiento ilustrado contra la religión, y por tanto, la Europa secularizada es su victoria, sino que la secularización es precisamente fruto del cristianismo[26], más concretamente del protestantismo[27]. Partiendo de la salvación por medio de la fe, el ser humano se coloca como individuo ante Dios. Dios hace todo por la salvación del ser humano y éste no debe hacer nada en este empeño. Encontramos aquí entonces un ser humano completamente libre, libre de "obras", que lo embarquen de por vida en la contribución a su salvación.

Además, el ser humano no está solamente ante Dios, sino también ante el mundo. Pero el mundo, que está desacralizado, porque es creación de Dios y por tanto no puede igualarse a Dios, puede ser conocido y puede estar al alcance del ser humano. Un ser humano liberado y un mundo desacralizado supone que el cristiano no queda inactivo e indolente, sino que responde a la llamada de Dios de su envío al mundo, a ejercer su vocación en el mundo. Recordando así el pensamiento de Lutero, en el que todos, cada uno desde su lugar en la sociedad y desde su profesión, pueden servir a Dios en la vida diaria. La piedad cristiana se convierte no solo en una cuestión religiosa del culto dominical, sino una cuestión que se vive en la vida diaria y por todos los creyentes.

Esta es la secularización que Gogarten percibe en el cristianismo, y sobre todo, en el protestantismo. Así que las iglesias cristianas no deben tener miedo a la secularización, que a mediados del s. XX parecía imparable. Sin embargo, Gogarten también se dio cuenta que esta secularización, la vivencia de la fe en todos los ámbitos del mundo, en realidad no era lo que estaba ocurriendo, sino que esa secularización, en muchos casos, era contraria a la propia fe, siguiendo las tesis ilustradas. Así que este movimiento secularizador contrario a Dios, lo definió como secularismo, es decir, como una secularización que se ha olvidado de su raíz, es decir, de Dios.

Además Gogarten identifica la dualidad, Dios y mundo, con la recepción que hizo el cristianismo antiguo del neoplatonismo, y por tanto, entiende este proceso secularizador como una vuelta a la visión "mundana" bíblica, de una realidad única, en la que Dios lleva a cabo su soberanía, pero respetando la autonomía del ser humano.

A mi juicio, el mérito del pensamiento de Gogarten es mostrarnos el camino que las iglesias cristianas deben seguir en afrontar los grandes retos que tienen delante. En el caso de Gogarten, que se enfocó en la secularización, implica en que no debemos apoyarnos en el poder

[26]Zahrnt, Heinz, A vueltas con Dios, pp. 160-176

[27]En este sentido Berger también destaca la relación entre protestantismo y secularización, y entre secularización y textos bíblicos, sobre todo con el AT. Ver Berger, El dosel sagrado, pp. 139-144.

institucional, porque además éste es cada vez menor. Enfocados desde ahí lo único que encontramos es desmotivación y pesimismo, y probablemente ahí tampoco encontramos el verdadero seguimiento de Cristo. Ni en una apologética trasnochada que nadie escucha[28], sino que el único camino posible es ejercer un "pensamiento teológico creativo y esperanzador", reflejo de la libre gracia de Dios. No hay problema o reto que no pueda ser afrontado e integrado por la reflexión cristiana, cuando ésta no se basa en un monólogo sobre sí misma y su propia autocompasión.

El enemigo no es la sociedad moderna y su secularización, que por otra parte nos constituye de forma inevitable, sino el olvido que ésta ha hecho de su dependencia de Dios, el secularismo, perdiendo así su fondo de ser y de sentido.

Conclusión

En esta breve reflexión hemos intentado ver la visibilización de la fe cristiana, en perspectiva netamente evangélica, dentro del contexto pluralista y secularizado de la sociedad occidental postmoderna. Evidentemente no todas las personas o los ámbitos sociales tienen el mismo nivel de secularización, o incluso de secularismo, de hecho, hay aún muchas personas con un trasfondo religioso, ya sea cristiano o de otras religiones. Tampoco es igual el nivel de secularización de las diferentes generaciones que conviven en el momento presente. Todo ello hace que la relación de la fe cristiana con el medio social se vuelva una tarea exigente y compleja, que requiera una gran sensibilidad para atender cada contexto social o situación personal.

También nos ha resultado oportuno no considerar esta visibilización de la fe cristiana en la sociedad, a través de métodos o de un instrumental concreto, porque eso sería caer en el fenómeno de la burocratización producto de la sociedad postmoderna, y que a nuestro juicio comporta graves limitaciones al anuncio y la vivencia del Evangelio. Por eso hemos optado por un enfoque teológico, apoyado en categorías analíticas de la sociología, así que podría calificarse de socio-teológico. La tesis clásica de la secularización ha fracasado, las religiones no están muertas, tampoco en la sociedad occidental. Quizás esto es debido a que el fondo de sentido de la realidad se resiste a ello, por eso mismo, las iglesias cristianas tienen un mensaje distintivo que dar, que ese encuentro de sentido y salvación acontece en la autoentrega de Dios en Cristo y el Espíritu Santo.

[28]Para una mayor reflexión sobre la apologética ver en esta misma publicación: Tapia, Luis Apologética para un Cristianismo Agnóstico: Superando actitudes defensivas y ofensivas http://www.revista-rypc.org/2012/07/apologetica-para-un-cristianismo.html

Bibliografía

–Berger, Peter, *El Dosel Sagrado*. Para una teoría sociológica de la religión. (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2000).
–Patiño, Angélica Eliú, *Religión y Marketing: las 10 estrategias corporativas de los nuevos actores en el campo religioso*. Consultado el 01/05/17 en http://www.revista-rypc.org/2013/10/religion-y-marketing.html
–Mardones, José María, *Nueva Espiritualidad: Sociedad Moderna y Cristianismo*. (México: Universidad Iberoamericana, 1999)
–Tapia, Luís Marcos, *Apologética para un Cristianismo Agnóstico: Superando actitudes defensivas y ofensivas*. Consultado el 01/05/17 en http://www.revista-rypc.org/2012/07/apologetica-para-un-cristianismo.html
–Tillich, Paul. *Teología sistemática, vol 2*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012)
Velasco, Juan Martín, Ser cristiano en una cultura posmoderna. (Madrid: Editorial PPC, 2009)
–Zahrnt, Heinz, *A vueltas con Dios*. (Zaragoza: Editorial Hechos y Dichos, 1972).
R

500 años de Reforma en España #-10

El idioma castellano del siglo XVI y los protestantes españoles. (1)



Manuel de León

Historiador y Escritor

1. El castellano, la lengua culta formada por los protestantes del siglo XVI.

Se ha dicho, no sin razón, que “Lizarraga es para el euskera... como Shakespeare para el inglés, como S. Jerónimo para el latín... como Lutero para el alemán.” Podríamos añadir que los protestantes españoles que tradujeron al castellano las Sagradas Escrituras (Pineda, Encinas, Casiodoro de Reina o Cipriano de Valera, influyeron poderosamente en la lengua. El protestante Joanes Leizarraga tradujo el Nuevo Testamento al euskera en 1571 y por estas fechas la Reforma española tenía en sus filas brillantes escritores, teólogos e historiadores. Además, los filólogos y gramáticos protestantes enseñarán por toda Europa los ricos matices que va adquiriendo el castellano que en este siglo no será la lengua del Quijote de Cervantes (que es del siglo XVII), sino la del Lazarillo de Tormes obra adjudicada últimamente a Francisco de Enzinas y anteriormente a Alfonso de Valdés.
Desde Juan de Valdés hasta Juan Calderón han sido muchos los protestantes que han estudiado los entresijos de la lengua española, la han purificado y le han dado esplendor. Muchos filólogos, traductores, gramáticos y escritores que desde el siglo de Oro hasta el de Plata supieron referirse al idioma que nacía, como si en vez de vulgar ya fuera culto y refinado. Sin embargo, se han dosificado en exceso los merecidos elogios a nuestros lingüistas protestantes y a veces se le han ponderado con lastima al etiquetarlos de herejes. Aunque solo sea para que nos suenen los nombres haré una somera relación de autores con sus obras.

Juan de Valdés con su *Diálogo de la lengua,* **Francisco, Juan y Diego de Enzinas** con sus infinitas traducciones. Francisco de Enzinas recorrería también Inglaterra con una carta de recomendación de Melanchton para el arzobispo de Cantorbery, Crammer, y en 1548 obtendría la cátedra de griego de la *Universidad de Cambridge*, que ostentó durante dos años, volviéndose a Estrasburgo donde publicó varias traducciones de los clásicos.

Antonio del Corro, con sus *Diálogos y la Gramática,* **Alfonso de Valdés o Francisco de Enzinas** con su *Lazarillo de Tormes,* **Juan de Luna** con la segunda parte *del Lazarillo*, quien además tiene una Gramática.

El exilio forzoso en Londres de **Casiodoro**

de Reina, de Cipriano de Valera en Inglaterra, este como predicador y "Scoolmáster" y Reina fundando una congregación de españoles, provocaron que las imprentas londinenses sacasen a la luz traducciones del N*uevo Testamento* (1596) *Dos Tratados* (1588) *Instituciones* de Calvino (1596) el *Católico Reformado* de W. Perkins(1599) el *Catecismo* calvinista(1596) o el *Aviso contra los jubileos Romanistas* (1600) o el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* de Alfonso de Valdés en cuya traducción al inglés trabajó en sus últimos días del Corro y que es considerada "dechado de lo más insigne de la prosa española del siglo XVI."

La Gramática Castellana de **Cristóbal de Villalón**, que, aunque posterior a la de Nebrija, el Licenciado Villalón aplica por primera vez al español las nuevas estrategias didácticas de las gramáticas hebreas contemporáneas, que por entonces fascinaban a los humanistas europeos tanto o más que las fuentes grecolatinas tradicionales". **Juan de Jarava** con sus traducciones. **Jacques de Bela** con diccionario y gramática vasca. En este contexto **Pedro d'Urté** pasará a la historia como el autor de una Gramática vasca y haber iniciado un Diccionario que no contenía más que las tres primeras letras. **Diego de la Fuente**: Maestro de gramática. Juan Esteban, nacido en Jaca, era profesor de Gramática. **Juan Pérez: profesor de Gramática,** nacido en Olnes y residente en Calatayud, era un pariente del Doctor Egidio. **Gaspar Palos**, nacido en Barriana en la provincia de Valencia, profesor de Gramática y procesado por luterano en 1591 y exilado con 6 años de destierro. El catalán **Perot Fares**, maestro de gramática.

Tomás Carrascón se incorporó en la Universidad de Oxford presentando su grado de bachiller en teología por Salamanca, publicando *"Texeda retextus",* el latino *"Hispanus conversus"* (El español convertido) y un opúsculo *Scrutamini Scripturas*. Quizás fueron todos estos trabajos y la enseñanza del español a varios súbditos de Jacobo I, los que valiesen el nombramiento de Canónigo de la catedral de Hereford y vicario de la iglesia de Blakmer. El valor de sus traducciones al español, en especial "*Liturgia anglicana*" o "*Libro de oración común*" según Hacket, es que provienen de un erudito, experto en gramática española y conocedor de los mejores autores de la lengua.

El autor de la Segunda parte del Lazarillo, Juan de Luna, era un toledano protestante que vivió enseñando el idioma en París y Londres, donde compuso y editó bastantes obras sobre esta materia. Al leer la Segunda parte del Lazarillo se enfureció tanto que decidió escribir otra mejor; lo cuenta en el prólogo de la suya: *Segunda parte de la vida de Lazarillo de Tormes (París, 1620),* reimpresa en Zaragoza (pero París) en 1652 con variantes textuales.

Félix Antonio de Alvarado. El libro más original es el de *Diálogos Ingleses, y españoles con muchos Proverbios, y las Explicaciones de diversas Maneras de Hablar, propias a la Lengua Española, la construcción del Universo, y los Términos Principales de los (sic) Artes, y de las Secuencias.*

Pedro de Pineda. En la Introducción a su *Corta y compendiosa arte para aprender a hablar leer y escribir la lengua española.* María Isabel López Martínez considera que Menéndez y Pelayo no tiene apoyos para hacer la afirmación de llamarlo judío.

Martín Cordero, Juan *"De la manera de escribir en castellano" 1556.*− Durante esta etapa francesa se ha atribuido a Cordero la publicación de un tratado de

Gramática. Hay que tener en cuenta que escribió su autobiografía en los años ochenta del siglo, con la intención de ocultar el *pasado converso de su familia y su propia juventud erasmizante*. (Gonzalo Sánchez-Molero, 1997, pág. 754)

Pedro Núñez Vela y Pedro Galés dos helenistas de prestigio hicieron mucha de su vida en Francia. Núñez Vela sería profesor **de filología clásica** en Lausana.

Quisiera detenerme en *el Lazarillo de Tormes* de Enzinas posiblemente editado ya en 1552-53, pero publicado en varios lugares en 1554 y en *la segunda parte del Lazarillo* de Juan de Luna, de la misma naturaleza realista del primer Lazarillo, que se publica esta en 1620. Cinco años antes de esta fecha última había aparecido la segunda parte de Don Quijote de la Mancha, donde el Siglo de Oro tendrá su rey "El Ingenioso Hidalgo…" y su príncipe de la literatura castellana La Vida del Lazarillo de Tormes.

El autor de la Segunda parte del Lazarillo, Juan de Luna, era un toledano protestante que vivió enseñando el idioma en París y Londres, donde compuso y editó bastantes obras sobre esta materia. Al leer la Segunda parte del Lazarillo se enfureció tanto que decidió escribir otra mejor; lo cuenta en el prólogo de la suya: *Segunda parte de la vida de Lazarillo de Tormes (París, 1620),* reimpresa en Zaragoza (pero París) en 1652 con variantes textuales.

Un Lazarillo -dirá Menéndez Pelayo- que es "príncipe y cabeza de la novela picaresca entre nosotros" y que la segunda parte atribuida a Juan de Luna, "cuenta bien: con chiste, con ligereza y con brío" Menéndez y Pelayo, 2007, pág. 796) Evidentemente Menéndez Pelayo se quedó con la belleza exterior de la obra, pero mejores estudios como el de Morrow revelan los valores eternos escondidos tras las aventuras del sobrevivir.

Dice Morrow: "La segunda parte de la vida de Lazarillo de Tormes de Juan de Luna tiene mucho más que ofrecer que su lenguaje, y está muy lejos de ser una simple "corrupción" de un clásico. Es un precioso documento histórico y literario que nos presenta los sentimientos de un marginado protestante del Siglo XVII, y nos ofrece muchos aspectos valiosos y dignos de ser estudiados, como puede ser el papel de la mujer en la sociedad de su época, la sexualidad imperante, el sarcasmo, la sátira, la ironía y el humor y la interpretación que hizo Luna del primer Lazarillo". Estamos realmente encantados que en los últimos años hayan aparecido críticos más abiertos y objetivos, los cuales han empezado a tomar la obra en serio y esperamos que aparezcan otros que le den el mérito que merece el Lazarillo de Juan de Luna.

Para Salvador García Castañeda *La Vida del Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, obra que como ya hemos considerado pertenece a alguno de nuestros protestantes (Enzinas, Valdés o Villalón), siendo la segunda parte de Juan de Luna, inicia el género picaresco y es el pórtico de la novela moderna, con él la literatura clásica del Siglo de Oro alcanza uno de los hitos más destacados y de mayor resonancia universal.

Dice Anshu Shekhar: La historia del "Lazarillo" es la historia del aprendizaje de un individuo y su adaptación al entorno social para sobrevivir. Al mismo tiempo es un retrato crítico de la sociedad de la época, es decir, la vida española de me-

Mientras la iglesia católica no tradujo toda la Biblia de los originales, hebreo y griego principalmente, *sino de la Vulgata* hasta 1944, los protestantes españoles tradujeron varias biblias, 400 años antes.

diados del XVI, tanto del comportamiento individual de los personajes siempre hipócritas e interesados, como del sistema social que le obliga a ello. Dos son los temas objeto central de la crítica: El ridículo concepto del honor (la obsesión por el honor) y la religiosidad fingida. En la novela, la crítica más fuerte que hace el libro Lazarillo de Tormes es a la iglesia católica del momento. A través de personajes como el clérigo y el bulero nos hace ver la falsedad de la iglesia y sus grandes defectos. El hecho que el clérigo por su gran avaricia estuvo a punto de dejar morir a Lazarillo de hambre, demuestra la gran discrepancia e hipocresía de la iglesia a los más necesitados.

Es en este siglo también que el protestante Juan de Luna, en 1619 publica en París sus ***Diálogos familiares, en los cuales se contienen los discursos, modos de hablar, proverbios y palabras españolas más comunes, muy útiles y provechosas para los que quieren aprender la lengua castellana***. La obra va dirigida a Luis de Borbón, sucesor del líder de los hugonotes, Condé, y consiste en doce diálogos de los cuales solamente cinco son de Luna y los siete restantes están tomados de los Diálogos apacibles de John Minsheu que no es otro que el protestante Antonio del Corro. En 1620 Luna publica en la misma ciudad, junto a su versión del Lazarillo anónimo de 1554, una continuación escrita por él, *Segunda parte de la vida de Lazarillo de Tormes*.

"La herejía –dice Nieto– es pues madre de la crítica textual y de la filología en las letras hispánicas castellanas. Entre Osma y Valdés, figuras fundacionales de ambas disciplinas, se entrelaza Nebrija formando el triángulo crítico, gramatical y filológico del humanismo hispánico".

2.**Las traducciones de la Biblia**

Mientras la iglesia católica no tradujo toda la Biblia de los originales, hebreo y griego principalmente, *sino de la Vulgata* hasta 1944, los protestantes españoles tradujeron varias biblias, 400 años antes.

2.1. Biblia de Sanctes Pagnini-Miguel Servet

En 1542 Miguel Servet aparece como revisor y el editor de la Biblia de Pagnini, traduciendo de los originales hebreo y griego al latín. Santes Pagnino (1470 - 1541) era un monje dominico de Luca y discípulo de Savonarola (1452-1498, fue ahorcado y quemado en Florencia por herejía y crítica a las prácticas de la iglesia). Era además un erudito en el hebreo y otras lenguas clásicas. Se considera que es la primera versión de una Biblia compuesta por capítulos y versículos. La siguiente edición apareció en 1541 en Colonia. En 1542 fue editada por Melchior Novesianus, corregida por Miguel Servet y publicada por Hugues de la Porte. Ese mismo año se llevaron a cabo dos reimpresiones más. Miguel Servet añadió a la Biblia de Pagnino un prefacio y notas que recomendaban en el prólogo el estudio de la cultura hebrea para conseguir una mejor comprensión del texto. Criticó a los estudios bíblicos por no ofrecer el sentido literal e histórico sino por buscar en vano el significado místico. La reputación de Miguel Servet creció y fue contratado por la Compañía de Librerías de Lyon para corregir y editar la Biblia de Pagnino en siete volúmenes. Se publicó en 1545.

2.2. Juan de Valdés

Además de ser el padre de la lingüística española con su "*Diálogo de la Lengua",* es el autor del *primer libro protestante español "Diálogo de doctrina cristiana".* Entre sus traducciones de la Biblia están:
–*El Evangelio según San Mateo*, declarado por Juan de Valdés, ahora por primera vez publicado. Eduard Boehmer (ed.). Madrid: Librería Nacional y Extranjera, 1880.
–*El Salterio: traduzido del hebreo en romance castellano*, transcripción por J. d.V., ahora por primera vez impreso. [1550]. Eduard Boehmer (ed.). En L. Usoz


Juan Pérez de Pineda

y Rio y B.B.Wiffen (eds.), Reformistas antiguos españoles.
–*La Epístola de San Pablo apóstol á los Corinthios*. Y también *Romanos*. En L. Usoz y Rio y Benjamin B. Wiffen (eds.), Reformistas antiguos españoles. Vol. X.

2.3. El vasco Juan de Lizarraga

Registra Lizarraga su Testamentu Berria en el lunes 24 de septiembre de 1571, siendo consciente de la importancia histórica de su publicación. Hemos de destacar también otro gran gramático y protestante vasco, **Jacques de Bela** nacido en 1586 y fallecido en 1667 a los 81 años, doctor en Derecho y abogado en la Corte de Lichare, Zuberoa, casado con una mujer católica que le hizo la vida imposible por su intransigencia. Elaboró Bela un diccionario y una gramática vasca y se conocen unos enormes manuscritos de cuestiones teológicas, morales, médicas y científicas "Tablettes" y también varias obras de Derecho. Entre sus escritos aparecen datos históricos de Lizarraga y otros reformadores protestantes, diciendo de Lizarraga que había sido sacerdote católico, sabio y piadoso y que algunos otros protestantes, entre ellos sus colaboradores, fueron sacerdotes antes de abrazar la Reforma."

2.4. Otros traductores más conocidos

CONQUES, Jerónimo. La versión catalana o valenciana del libro de Job, parece que este autor ya la había publicado en 1557 y aparecerá en el índice expurgatorio en 1559.

Juan Pérez de Pineda. Dice Benjamin B. Wifen: "Juan Pérez murió en Paris, de mal de piedra, en edad muy avanzada, dejando, por testamento, todos sus bienes, para costear la impresión de una Biblia en español. Debió, tal vez, dejar, al tiempo de su muerte, la traslación de toda la Biblia: pues el edicto prohibitorio, de 17 de agosto del año 1559, prohíbe, entre las obras de nuestro Juan Pérez, en 1º lugar la "*Biblia sagrada, traducida en lengua Castellana."*

–*Los Psalmos de David con sus Sumarios*, en que se declara con brevedad el contenido en cada Psalmo, agora nueva y fielmente traducidos en romance Castellano por el doctor Juan Pérez, conforme a la verdad de la lengua Sancta. Salmo LXXXV. Muéstranos, Señor, tu misericordia, y danos tu salud. [Venecia: Pedro Daniel, [i.e. Geneva: Jean Crespin] 1557].

–*El Testamento Nuevo de nuestro señor y salvador Jesu Christo*. Venecia. [Geneva]: Juan Philadelpho [Jean Crespin], 1556.

Juan Pérez de Pineda le dedicará la traducción de los Salmos: "A la Ilustrísima y Serenísima Señora Doña María de Austria, por la gracia de Dios reina de Hungría y de Bohemia, etc" (hija de Juana la Loca y Felipe el Hermoso, apelativos que no parecen corresponder a la realizad pues ni la una estaba tan loca ni él era tan hermoso, llamándole el feo)

Francisco de Enzinas: *El Nuevo Testamento De nuestro Redemptor y Salvador Iesu Christo.* Traduzido del Griego en lengua Castellana, por Francisco de Enzinas, dedicado a la Cesarea Magestad. Enueres [Antwerp]: En casa de Esteuan Mierdmanno, 1543.
–*Los Salmos*.1550
–*Los proverbios*. 1550
–*El Eclesiástico* (apócrifo) 1550. Los tres últimos en Lyon en casa de Sebastián Grifo.
–*Exemplo de la paciencia de Job. 1550.*

Moriría Francisco de Enzinas en Estrasburgo a los 34 años a causa de la peste en 1552.

Casiodoro de Reina. La Biblia del oso. Publicada en Basilea en 1569 la Biblia del Oso refleja la belleza literaria del llamado Siglo de Oro de la literatura castellana.

VALERA, Cipriano de (rev.), La Biblia. (1602) Que es los Sacros Libros del Viejo y Nuevo Testamento. Revisada y conferida con los textos Hebreos y Griegos y con diversas translaciones. Por Cypriano de Valera.

Sebastián de la ENCINA. *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesu Cristo, nuevamente sacado a luz, corregido y revisto por D. Sebastián de la Encina*, ministro de la Iglesia Anglicana y Predicador a la Ilustre Congregación de los honorables señores tratantes en España. Luc. II, X. He aquí os doy nuevas del gran gozo, que será a todo el Pueblo. En Amsterdam, Impuesto por Jacobo Borstio Librero, 1718 (prefación, dos hojas; orden de los libros, una hoja. Total, 491 páginas.Biblioteca Usoz).

Adrian Saravia: *Biblia King James.*
Su primer trabajo "De diversis gradibus ministrorum evangelli" Sobre 1604 presentó al rey Jaime I su tratado en latín "De sacra eucharistia" y en 1607 sería el único traductor, de habla no inglesa, en la Biblia patrocinada por este rey, donde Saravia traduciría desde Génesis hasta el final de 2ª de Reyes. La primera edición fue en latín, siendo traducida al año siguiente al inglés.

Juan Calderón nació en Villafranca de los Caballeros, provincia de Toledo, España, en 1791. Estudió en Alcázar de San Juan y en Lorca, provincia de Murcia, España. Debido a sus ideas liberales fue perseguido, y en 1853 tuvo que huir a Francia, donde se convirtió al protestantismo. Luego viajó a Londres, *donde tradujo del griego al español el Nuevo Testamento*, que se publicó en forma póstuma en 1858 en Edimburgo, Escocia, por Guillermo Norton, quien también participó en la traducción. Este Nuevo Testamento es muy literal; en él la palabra «bautizar» se traduce «sumergir» y la palabra «bautismo» se traduce «inmersión». Por esta razón se le llamó «la versión bautista». La primera edición se realizó en Edimburgo, Escocia, en 1858, y una segunda edición se realizó en Barcelona en 1870. Se reimprimió en 1916 por la Casa Bautista de Publicaciones.

Miguel Servet añadió a la Biblia de Pagnino un prefacio y notas que recomendaban en el prólogo el estudio de la cultura hebrea para conseguir una mejor comprensión del texto. Criticó a los estudios bíblicos por no ofrecer el sentido literal e histórico sino por buscar en vano el significado místico

Lorenzo Lucena Pedrosa. Su mayor contribución a las traducciones de las biblias protestantes en castellano fue su **revisión de las Biblia del Oso y la Biblia del Cántaro**, traducidas por Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, que se publicó en 1862, como "Antigua versión de Cipriano de Valera, cotejada con diversas traducciones y revisada con arreglo á los originales hebreo y griego", dando nacimiento a la versión de la Biblia que se conocería posteriormente como Reina-Valera **1862**. Esta versión tiene como principal diferencia de las publicadas por Reina y Valera, la omisión de los Libros Apócrifos o Libros Deuterocanónicos.*R*

INTOLERANCIA RELIGIOSA HUGONOTES



El texto de este artículo es una cortesía de la Iglesia Evangélica Pueblo Nuevo. Vicálvaro - Madrid (España)

PARTE 2

Crecimiento del protestantismo, 1560-61

Bajo el liderazgo de La Renaudie se formó una conspiración en Amboise para la captura de los Guisa (febrero de 1560). La traición de la trama acabó en una masacre. Bajo la influencia de Gaspard de Coligny, quien se convertiría en el militar y estadista de los hugonotes, y del canciller Michel de L'Hospital, Catalina se propuso mitigar la persecución. En una asamblea de notables en Fontainebleau (21 de agosto de 1560) Coligny leyó una petición de los evangélicos pidiendo tolerancia. Declaró que se podían conseguir 50.000 firmas sólo en Normandía. Poco después se informó de otra conspiración en la que Antonio y Condé estaban involucrados. Se les citó ante el tribunal y Condé fue condenado a muerte. Los Guisa estaban pensando preparar una masacre total. A la muerte de Francisco II (5 de diciembre de 1560) Catalina asumió la regencia en favor de su joven hijo Carlos IX. Asoció con ella en la regencia a Antonio de Borbón, liberó a Luis de Condé, restauró la confianza a Montmorency e hizo canciller a L'Hôpital. Los estados generales se reunieron el 13 de diciembre. El canciller exhortó a la unificación de la religión y Coligny presentó una petición de los evangélicos para tolerancia. La "ordenanza de Orleáns" (28 de enero de 1561) suspendió la persecución. Los impetuosos procedimientos por parte de los evangélicos y la violencia de las turbas por parte de los católicos intensificaron la animosidad de ambas partes. Muchos nobles se habían identificado con la nueva religión. En muchos lugares se congregaban grandes asambleas, a veces armadas para la defensa. Coligny, Juana d'Albret y otros nobles rehusaron obedecer un edicto real (julio de 1561) que prohibía tales asambleas y al volverse a convocar los Estados Generales (agosto de 1561), los nobles y el tercer estado demandaron tolerancia y un concilio nacional para la resolución de las dificultades religiosas. Tras ello siguió una suspensión de la persecución, los prisioneros fueron liberados y los fugitivos regresaron. Carlos IX mandó a las autoridades ginebrinas que retiraran sus predicadores y amenazó la ciudad. Calvino replicó que las autoridades de la ciudad no habían enviado misioneros y que la obra era puramente voluntaria. Estando convencido de que había un pacto secreto entre Antonio y Catalina para hacer que Francia pasara a manos hugonotes, Montmorency hizo pacto con Francisco de Guisa y St. André (abril de 1561) para hundir el plan (triunvirato). Se decía que se había formado una conspiración, en la cual el rey de España estaba implicado, para la destrucción de los calvinistas y todos los Borbones y en Ginebra para la masacre de todos sus habitantes y finalmente para la erradicación del protestantismo en toda Europa. Brotes violentos llevaron al gobierno a prohibir el uso de los términos "papista" y "hugonote" y a la in-

Catalina de Médicis, por Clouet



Francia -
Las guerras de religión

tromisión en los hogares para interferir en las reuniones religiosas, aunque el parlamento de París protestó contra tal reconocimiento de los hugonotes.

Primera y segunda guerra, 1562-68

Para alcanzar la política de conciliación de Catalina se celebró la conferencia religiosa de Poissy en septiembre de 1561, entre los obispos católicos y representantes de los evangélicos. En enero de 1562 se emitió un edicto real exigiendo a los evangélicos entregar todos los edificios eclesiásticos de los que se habían apropiado y prohibiendo las reuniones evangélicas dentro de ciudades amuralladas, aunque permitiéndolas en casas privadas dentro de las ciudades y en cualquier lugar fuera de las ciudades. Calvino estimó este compromiso satisfactorio, al igual que los líderes hugonotes. La paz se



Masacre de Vassy

rompió (marzo de 1562) por un sangriento ataque, por orden del duque de Guisa, quien estaba de paso, contra una congregación hugonote en Vassy, una ciudad amurallada. A éstos siguieron ataques similares en muchos lugares. En Toulouse 3.000 evangélicos fueron asesinados traicioneramente. La guerra se desató con Guisa y Montmorency a la cabeza de las fuerzas católicas y Coligny y Condé como líderes de los evangélicos. Calvino intentó mitigar, igual que había intentado impedir, la guerra religiosa. A Guisa le disparó un hugonote (febrero de 1563); Montmorency y Condé fueron hechos prisioneros; el mariscal Saint-André y Antonio de Borbón murieron durante la guerra; Catalina había abandonado su política de conciliación; no obstante quería la paz y el Edicto de Amboise (18 de marzo de 1563) incorporó los resultados de las negociaciones para este fin. A los nobles se les concedía el derecho de practicar la "religión que ellos llaman reformada" en sus propias casas. En cada dominio los evangélicos podían celebrar una reunión a escondidas. En las ciudades donde la adoración evangélica ya era practicada se podía retener uno o dos lugares designados por el rey. Los hugonotes tendrían libertad de conciencia, pero devolverían a los católicos las propiedades que habían tomado de ellos y despedirían a todas las fuerzas extranjeras. A los nobles se les restituirían todos los honores, oficios y dignidades que poseían antes de la guerra. Una bula papal que pedía la entrega a la Inquisición de los prelados y nobles herejes y los declaraba delincuentes, incluyendo al cardenal Odet de Coligny y a Juana d'Albret, provocó una sentida protesta del consejo real. Las estrechas relaciones en las que Catalina había entrado con Felipe II de España (él se había casado con su hija en 1559) mediante el duque de Alba (conferencia de Bayona, junio de 1565) y las muchas indignidades que los evangélicos sufrieron desembocaron en la ruptura de la tregua y provocaron la segunda guerra. Coligny, Condé y otros líderes estaban convencidos de que era inminente una masacre y decidieron tomar la iniciativa. El plan, que estuvo a punto de lograrse, era ordenar un levantamiento general de los hugonotes, sacar de la corte y capturar al cardenal de Lorena, disolver la guardia suiza, principal instrumento de la tiranía real, y secuestrar al rey. El condestable Montmorency fue asesinado en la batalla de Saint Denis. Catalina estaba desde el principio deseosa de



Matanza en la noche de San Bartolomé, de François Dubois, Museo Cantonal de Ginebra

paz, siendo los hugonotes traicioneramente guiados (con la oposición de Condé y Coligny) a un acuerdo para el cese de hostilidades (Paz de Longjumeau, 1568). El gobierno procedió a poner grandes guarniciones en las ciudades hugonotes, acuartelando los soldados con las familias. Incluso si el gobierno hubiera tenido las mejores intenciones hacia los hugonotes habría sido imposible protegerlos completamente, especialmente porque su celo les llevaba a actuar de forma iconoclasta y a usar un lenguaje de confrontación.

Tercera y cuarta guerra, 1563-73

La organización de los católicos celosos en una "Liga cristiana y real" (1568) para la extirpación del protestantismo hizo la situación todavía más crítica. Las influencias papal, española y jesuita seguían trabajando. El gobierno había adelantado a Condé y Coligny fondos para pagar a las tropas alemanas. La ruinosa exigencia para un pago inmediato fue un estímulo que puso a las masas contra los evangélicos. Los hugonotes fueron puestos además en una difícil posición (agosto de 1568) por la exigencia de jurar lealtad al rey. Durante algún tiempo el cardenal de Lorena y el canciller L'Hôpital habían luchado por el dominio de la dirección del gobierno. Este último era amistoso hacia los hugonotes, pero el cardenal triunfó. Una trama para capturar a Condé y Coligny se frustró por su huida a La Rochelle. Viendo que la guerra era inevitable, apresuradamente prepararon sus tropas. Louis d'Andelot reunió un ejército en Bretaña y Normandía, Juana d'Albret con su joven hijo, Enrique (nacido el 13 de septiembre de 1553) se puso al frente de las tropas de Gascuña y Provenza. A pesar de una derrota aplastante en Moncontour, Juana y Coligny rechazaron someterse y en agosto de 1570 habían obtenido tales ventajas como para conseguir en el edicto de St. Germain libertad de conciencia en toda Francia, libertad de adoración como la que había habido antes de la guerra, el mantenimiento de La Rochelle, Montauban, Cognac y La Charité (ciudades fuertemente fortificadas) como prendas de buena fe del gobierno y la retirada del rey de su alianza con España. Catalina tenía en mente el matrimonio de uno de sus hijos con Isabel de Inglaterra y de su hija con Enrique de Navarra. Carlos IX comenzó entonces a ejercer su reinado, estando deseoso de ayudar a los evangélicos holandeses en su lucha con-



Catalina de Médicis contempla la matanza de la Noche de San Bartolomé

tra España. Coligny era su consejero favorito y receptor de grandes donativos; Enrique de Navarra se casó (18 de agosto de 1572) con la hija del rey, Margarita de Valois. La ascendencia de Coligny sobre el joven rey ponía en peligro la influencia de Catalina y la continuidad de la paz con España. Los Guisa (una nueva generación) eran fuertemente hostiles a Coligny.

Catalina resolvió la muerte de Coligny y planeó la Matanza de San Bartolomé (24 de agosto de 1572). Enrique de Navarra y Enrique de Condé fueron perdonados, pero obligados a arrodillarse ante el altar. Aunque la mayoría de los líderes habían sido destruidos, la gran masa de la membresía hugonote permaneció firme. Como resultado de los esfuerzos del gobierno para capturar Sancerre y La Rochelle, todavía en manos de los hugonotes, comenzó una cuarta guerra. La primera ciudad, tras soportar los horrores de un largo asedio, se vio obligada a rendirse; la segunda sufrió mucho, pero logró que los asediadores se retiraran. La Paz de Boulougne (julio de 1573) restringió la adoración evangélica a La Rochelle, Nimes, Montauban y las casas de los nobles. Los hugonotes seguían con sus preparativos de guerra. Los sínodos en Nimes y Montauban exigieron libertad de adoración en toda Francia, el mantenimiento de las guarniciones hugonotes por el gobierno, dos ciudades de refugio en cada provincia, condenación de la masacre y castigo de sus perpetradores y una garantía de sus derechos mediante los Estados protestantes de Europa. La masacre había generado un vigoroso partido nacional (Les Politiques), que estaba dispuesto a unirse con los hugonotes en la batalla contra la tiranía de los extranjeros, Catalina y los Guisa en alianza con España y el papa.
(*Continuará*). **R**

LA BIBLIA DICE



Leonardo Franco

(En Facebook)

Tomar las escrituras como única fuente fidedigna y con plena autoridad moral, nos encasilla en el pensamiento abstracto de una cultura ya muerta, que en constante estudio se intenta recrear, pero que está sujeta a los lazos de su propio tiempo.

Cuando se intenta dar vida al texto, y volverlo dinámico a la cultura presente de nuestro entorno, es importante filtrar toda esa idiosincrasia judaica y griega, a través del tamiz del reinado de Jesús, haciendo del mismo un movimiento de constante cambio, ya que si ese Dios pretende tener interacción con sus criaturas, su mismo lenguaje e imágenes, se ajustarán a cada tiempo y cada cultura, aunque esta última no necesariamente represente ser la más moral o más desarrollada.

Las alas de Dios no se extienden de Génesis hasta Apocalipsis, sino que estos dos límites solo representan los límites de las alas del hombre, donde su vuelo imperfecto intenta alcanzar el cielo de Dios.

Por eso repetir hasta el cansancio, la Biblia dice, solo nos recuerda constantemente el inmenso temor del hombre por salir de sus límites, y perder la seguridad que un polluelo halla debajo de las alas de su madre.

La Biblia dice, la Biblia dice, solo nos recuerda la cuadratura del espíritu enjaulado que cree vivir libre, mientras otros usan esas palabras como un conjuro donde un círculo nos atrapa para jamás volver a salir. R



SEGUNDA PARTE de la Biblia en el Quijote

PRIMERA PARTE de *El Quijote*



Juan A. Monroy

Periodista y Pastor Evangélico.

CAPÍTULO XXXIV

Deseaba mucho la noche, y el tercer lugar para salir de su casa, y ir a verse con su buen amigo Lotario, congratulándose con él de la "margarita preciosa" que había hallado en el desengaño de la bondad de su esposa.

Algunos comentaristas de El Quijote ven aquí una alusión a las dos pequeñas parábolas de San Mateo 13:44-46 sobre el reino de los cielos. La palabra "margarita" no se emplea en el texto cervantino en concepto de flor, sino en el de perla de mucho valor, tal como en el pasaje evangélico: "Es también semejante el reino de los cielos a un mercader que busca preciosas perlas, y hallando una de gran precio, va, vende cuanto tiene y la compra."

CAPÍTULO XXXVII

Es el fin y paradero de las letras. Y no hablo ahora de las divinas, que tienen por blanco llevar y encaminar las almas al cielo, que a un fin tal sin fin como éste ninguno otro se le puede igualar.

Alude Cervantes a la gloriosa misión de la Biblia, cuyo fin es, efectivamente, "encaminar las almas al cielo". Desde su cárcel de Roma, el apóstol San Pablo declara a Timoteo, con sublimes palabras, todo cuanto es y cuanto puede hacer la Escritura de Dios en las vidas y caminos de los hombres. "Pero tú permaneces en lo que has aprendido y te ha sido confiado, considerando de quienes lo aprendiste, y porque desde la infancia conoces las Escrituras Sagradas, que pueden instruirte en orden a la salud por la fe en Jesucristo. Pues toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena" (2ª Timoteo 3:14-17).

***

Y a la salutación que el mejor Maestro de la tierra y del cielo enseñó a sus allegados y favorecidos fue decirles que cuando entrasen en alguna casa dijesen: "Paz en esta casa"...

Esta fórmula de salutación era corriente entre los judíos en tiempos de Nuestro Señor. Éste la recomendó a los setenta y dos discípulos a quienes envió de dos en dos a predicar su doctrina por diferentes ciudades de la Palestina. Antes de partir a la misión evangelizadora, el

Maestro les previene: “En cualquier casa que entréis, decid primero: La paz sea con esta casa” (San Lucas 10:5).

***

Y otras muchas veces les dijo: “Mi paz os doy; mi paz os dejo.”

Antes de partir hacia el lugar de donde viniera, el Maestro imparte a los suyos frases de aliento y de consuelo que constituyen un valioso legado y que logra elevar la moral de los afligidos discípulos. La calma, la quietud y el reposo de espíritu que Jesús mismo posee, son dadas a los suyos en forma de adiós o de bendición en las palabras que cita Cervantes: “La paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo. No se turbe vuestro corazón ni se intimide” (San Juan 14:27).

***

Paz sea con vosotros.

Cristo emplea la misma forma de bendición tanto después de su resurrección como antes de su muerte. “La tarde del primer día de la semana, estando cerradas las puertas del lugar donde se hallaban los discípulos por temor de los judíos, vino Jesús y, puesto en medio de ellos, les dijo: La paz con vosotros” (San Juan 20:19).

CAPÍTULO XXXIX

Pero el cielo lo ordenó de otra manera, no por culpa ni descuido del general que a nosotros regía, sino por los pecados de la cristiandad, y porque quiere y permite Dios que tengamos siempre verdugos que nos castiguen.

Cervantes hace alusión a la famosa batalla de Lepanto, en la que tomó parte contra los turcos y donde perdió el brazo izquierdo. Comentando la ocasión perdida en Navarino, donde por error de los pilotos no se logró sorprender a la armada turca, Cervantes sostiene que ese desastre fue ocasionado por voluntad de Dios, como castigo a los pecados de la cristiandad y como una manifestación de esos juicios divinos que San Pablo dice ser inescrutables e incomprensibles para la mente del hombre.

Esto pone de relieve una vez más la influencia ejercida por los escritores sagrados en la mente de nuestro autor. Cervantes, asiduo lector de la Biblia, se hallaba bien compenetrado de sus doctrinas y preceptos. La total soberanía de Dios, tan difícil de comprender en todos los tiempos por muchos cerebros privilegiados, no encerraba misterio alguno para el gran literato español. En virtud de su soberanía, Dios se vale incluso de los enemigos de aquellos que por él luchan, para castigar los pecados y extravíos de éstos. Así se pone de manifiesto en las páginas de la Biblia, especialmente en el Antiguo Testamento. Los judíos creían - y con razón - que todas sus angustias, tribulaciones y fracasos tanto individualmente como nacionales provenían de sus propios pecados y de su apartamiento de Dios.

El profeta Nehemías reconoce esto en su oración elevada a Dios cuando el pueblo judío estaba pasando por una de las situaciones más críticas de la historia. El valiente reformador se dirige a Dios en estos términos: “Hoy somos siervos en la tierra que diste a nuestros padres para que comiesen sus frutos y sus bienes. Ella multiplica sus productos para los reyes que por nuestros pecados has puesto sobre nosotros, que se enseñorean de nuestros cuerpos, de nuestras bestias, conforme a su voluntad; y estamos en gran angustia” (Nehemías 9:36-37).

***

Era tan cruel el hijo de Barbarroja y trataba tan mal a sus cautivos, que así como los que venían al remo vieron que la galera Lola les iba entrando y que los alcanzaba, soltaron todos a un tiempo los remos y asieron de su capitán, que estaba sobre el estanterol, gritando que bogasen apriesa, y pasándole de banco en banco, de popa a proa, le dieron bo-

cados que "a poco que pasó del árbol ya había pasado su alma al infierno".
La crueldad del hijo -o nieto, como afirma Clemencín- de Barbarroja ya le hacía merecedor del infierno, pues la Biblia afirma que "los malos serán trasladados al infierno, todas las gentes que se olvidan de Dios" (Salmo 9:17. Versión R. V.).

Pero además Cervantes dice que el alma de este maligno fue al infierno inmediatamente de morir, "a poco más que pasó del árbol", lo que concuerda perfectamente con la enseñanza bíblica que desautoriza las modernas interpretaciones de ciertos grupos religiosos, quienes afirman que el alma condenada espera en la tierra hasta el día del juicio, cuando será totalmente destruida por Dios. Lo absurdo de tal teoría se ve de un modo claro en el pasaje del rico Epulón y el pobre Lázaro, al que hemos hecho mención en otro lugar de este libro, y que dice, refiriéndose al rico: "Y murió también el rico, y fue sepultado. En el infierno, en medio de los tormentos, levantó sus ojos y vio a Abraham desde lejos y a Lázaro en su seno" (San Lucas 16:22-23).

CAPÍTULO XLI

Estaba la bellísima Zoraida aguardándonos a una ventana, y así como sintió gente preguntó con voz baja si éramos nazarani, como si dijera o preguntara si éramos cristianos.

"Nazarani" es voz arábiga que significa nazareno y que designa a los naturales de Nazaret, ciudad de la baja Galilea, unas 65 millas al norte de Jerusalén. En esta ciudad vivía la Virgen María cuando el ángel del Señor le anunció la concepción milagrosa, y a ella volvió en unión de su esposo José y del niño Jesús cuando el mensajero celestial ordenó desde Egipto el retorno de la Familia Sagrada a tierras de Israel. De este retorno escribe San Mateo: "Mas habiendo oído que en Judea reinaba Arquelao en lugar de su padre Herodes, temió ir allá y, advertido en sueños, se retiró a la región de Galilea, yendo a habitar en una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliese lo dicho por los profetas, que sería llamado Nazareno" (San Mateo 2:22-23).

"Nazareno" significa también "despreciado". En este sentido, el epíteto que al principio fue una simple designación del lugar donde residía Jesús, se convirtió en un nuevo cumplimiento del oráculo profético, que vaticinaba el desprecio y rechazo del Mesías. Tal desprecio se manifestó primeramente entre sus propios vecinos, cuando Natanael respondió al anuncio de Felipe de haber hallado al Mesías: "¿De Nazaret puede venir algo bueno?" (San Juan 1:46).

Según el libro de los Hechos de los Apóstoles, a los cristianos se les llamaba también nazarenos cuando se hablaba de ellos en tono despectivo. En la acusación de Tértulo contra Pablo en presencia de Félix, hallamos estas palabras del orador romano: "Hemos hallado a éste, una peste que excita a sedición a todos los judíos del orbe y es el jefe de la secta de los nazarenos" (Hechos de los Apóstoles 24:5).

***

No te canses, señor, en preguntar a Zoraida, tu hija, tantas cosas, porque con una que yo te responda te satisfaré a todas, y así, quiero que sepas que ella es cristiana, y es la que ha sido la lima de nuestras cadenas y la libertad de nuestro cautiverio; ella va aquí de su voluntad, tan contenta, a lo que yo imagino, de verse en este estado, "como el que sale de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida y de la pena a la gloria".

La conversión, ya sea del Islam, como en el caso de Zoraida, o de cualquier otra religión o idea a la fe de Cristo, se señala en el Nuevo Testamento como un paso de las tinieblas a la luz, como la resurrección de muerte a vida. San Pablo, escribiendo a los efesios, les dice: "Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois

luz en el Señor" (Epístola a los Efesios 5:8).

Y el Señor Jesús declaró en presencia de los judíos que negaron su filiación divina: "En verdad, en verdad os digo, que el que escucha mi palabra y cree en el que me envió, tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida" (San Juan 5:24).

CAPÍTULO XLV

Venid acá, gente soez y malnacida, ¿salteador de caminos llamáis al dar libertad a los encadenados, soltar los presos, acorrer a los miserables, alzar los caídos, remediar los menesterosos?

La propiedad de estas ideas con que Don Quijote expresa tan valientemente el carácter de su misión caballeresca pertenece al Evangelio de San Lucas. El escritor sagrado refiere la declaración de Jesús en la sinagoga de Nazaret al principio de su ministerio terrenal. Ante los doctores de la Ley que le habían entregado el libro del profeta Isaías y que le escuchaban admirados, Cristo da lectura al pasaje profético que trataba de Él y de la autoridad de su misión. Por boca misma del profeta, el Hijo de Dios quería mostrar a los judíos incrédulos las credenciales de su autoridad y de su filiación divina.

CAPÍTULO XLVII

Porque siempre los suelen llevar por los aires, con extraña ligereza, encerrados en alguna parda y oscura nube, o en algún carro de fuego.

Esto dice Don Quijote de los caballeros andantes, extrañado de que a él lo llevasen enjaulado encima de un carro.

La referencia a la Biblia es clara, tanto por lo que respecta a la nube como al carro de fuego, pero especialmente a este último. Fue Elías, uno de los profetas hebreos más eminentes y honrados, quien tuvo el gran privilegio de ser arrebatado al cielo en un carro de fuego, sin pasar por la experiencia de la muerte, según reza el texto divino: Elías y Eliseo "siguieron andando y hablando, y he aquí que un carro de fuego con caballos de fuego separó a uno de otro, y Elías subió al cielo en el torbellino" (Segundo libro de los Reyes 2:11).

CAPÍTULO XLIX

Y si todavía, llevado de su natural inclinación, quisiere leer libros de hazañas y de caballerías, lea en la Sagrada Escritura el de los Jueces, que allí hallará verdades grandiosas y hechos tan verdaderos como valientes.

El libro de los Jueces se encuentra en séptimo lugar, siguiendo el orden en que han sido clasificados los escritos del Antiguo Testamento. Es de autor desconocido, si bien algunos comentaristas bíblicos lo atribuyen a Samuel, el gran profeta y legislador hebreo. Se cree que este autor lo compuso allá por el año 1403 antes de Jesucristo, tomando datos de diferentes documentos que se remontaban a una fecha anterior.

Describe el libro los hechos de los Jueces, especie de gobernantes que fueron como caudillos de Israel durante la teocracia. Su autoridad era a menudo más bien militar que judicial, aunque entre ellos existieron varios que se limitaron al ejercicio del gobierno civil, como Samuel y Elí.

Muchos de estos jueces fueron contemporáneos y algunos de entre ellos, como Otoniel, Gedeón, Barac, Jefté, Sansón y otros llegaron a alcanzar gran popularidad por sus valerosas hazañas, ya contra los Amonitas o Moabitas, ya contra los filisteos; hazañas que de no figurar en las páginas del Libro de Dios las tomaríamos por pura fantasía, como el derrotar a mil hombres con "una quijada de asno fresca", según se cuenta de Sansón. De estos hechos dice Cervantes que son "tan verdaderos como valientes". ***R***



LOS EUNUCOS, I.

Hay eunucos que nacieron así del seno materno.
Mateo 19,12



Renato Lings

Doctor en teología, traductor, intérprete y escritor. Fue profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) e investigador en la Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education (Reino Unido). Es miembro de varias asociaciones internacionales dedicadas a la investigación académica de la Biblia.

Algunas personas responden a la designación de eunucos, palabra que se ha aplicado tradicionalmente a los hombres castrados. Hace siglos que el cristianismo le concede escasa importancia al tema, a pesar de su presencia en varios escritos de la Biblia. De hecho, algunos pasajes sagrados aportan elementos de interés que permiten ampliar nuestro entendimiento del lugar que otorgaban a los eunucos las antiguas culturas del Oriente Medio y de la cuenca del Mediterráneo. A continuación analizaremos los datos que nos proporcionan los libros bíblicos y las incertidumbres o imprecisiones que transmiten algunas traducciones de los mismos.

Hoy en día existen varias razones de peso para estudiar el tema de los eunucos. Gracias a la intervención de algunos eunucos nombrados y otros anónimos en ambos testamentos de la Biblia, su presencia nos puede ofrecer un ejemplo concreto del pensamiento de los autores de los libros sagrados a la hora de referirse a diferentes minorías y clases sociales. Como veremos más adelante, este pensamiento evoluciona de manera significativa con el paso de los siglos, comenzando con actitudes de marginación y exclusión, pasando por una etapa de renovación espiritual y culminando con la inclusión plena y efectiva. Como hemos dicho, el fenómeno tiene cierta resonancia en la actualidad, concretamente en relación con la situación psicosocial de las personas transgénero.

Es loable el experimento de comparar la situación de los antiguos eunucos con las personas transgénero de nuestro tiempo. En primer lugar, el mundo bíblico es, sin duda, tan diverso como el que conocemos en el siglo XXI. En segundo lugar, no hay que excluir a priori a ningún colectivo cuando estudiamos los textos bíblicos. Sin embargo, con respecto a la moderna sigla LGTBIQ, debemos reconocer que no se puede aplicar de manera directa a los eunucos de antaño. Una de las incongruencias más obvias radica en el hecho de que la filosofía del mundo antiguo no tenía ningún equivalente del moderno concepto de orientación sexual. Socialmente eran los padres los que decidían el destino de sus hijos, inclusive con quiénes se casaban. De forma análoga, los padres de un niño o muchacho tomaban la decisión de someterlo o no a la castración. En otros casos, cuando de un esclavo se trataba, al amo le correspondía mandar que se ejecutara tal medida.

En contraste, en el mundo de hoy es legal en muchos países para una persona adulta, ya sea hetero, homo o bisexual, elegir de manera libre e independiente a su pareja sentimental. Asimismo, en la actualidad son normalmente las personas transgénero quienes toman de forma autónoma la decisión de solicitar o no la operación que produce la modificación del sexo físico.

La antigua costumbre de castrar a varones dependía de diferentes circunstancias y factores. Un grupo de eunucos eran prisioneros de guerra castrados en el cautiverio. Otro grupo surgía debido a la práctica muy generalizada de dar empleo a eunucos en las esferas de administración y gobierno de los estados, fenómeno que tenía varias explicaciones. En primer lugar, los eunucos prestaban su servicio como guardianes de las esposas y concubinas del gobernante. Generalmente los reyes y emperadores se vanagloriaban de poseer un harén bien provisto de bellas mujeres y, en un ambiente así, era conveniente que el guardián fuera estéril de manera que no podía dejar embarazada a ninguna

de las hermosas damas que veía diariamente. En segundo lugar, el monarca colocaba a eunucos como ministros de su gobierno y gobernadores territoriales. También en este caso era ventajoso que los eunucos no produjesen hijos que pudieran convertirse en rivales de los hijos del rey a la hora de plantearse la sucesión del trono.

Egipto

Ya en el capítulo 39 del Génesis leemos sobre Putifar, funcionario de la corte real egipcia. El narrador hebreo lo califica con la palabra *serís*, que significa "eunuco". Si consultamos las versiones castellanas, la NBJ es la única que la traduce correctamente como "eunuco". En cuanto a RV95, encontramos el eufemismo "oficial", y también DHH y NVI se limitan a llamarle "funcionario". Tales traducciones reflejan sólo parcialmente el contenido de *serís*, ya que el vocablo hebreo abarca más que la profesión del egipcio. Funcionario o no, un eunuco carece de testículos.

Al mismo tiempo, no obstante, el argumento del cap. 39 revela que Putifar es casado. A primera vista este dato aparenta contradecir la definición corriente de lo que es un eunuco, y el texto no aporta ninguna información adicional sobre el tema. Las explicaciones pueden ser varias. En primer lugar, los sexólogos saben que algunos eunucos son capaces de disfrutar de una vida sexual activa. En segundo lugar, es de suponer que a algunos altos cargos de la corte faraónica le correspondiera no vivir en el celibato sino en el matrimonio. En tercer lugar, es posible que haya sido tan frecuente en las monarquías de la antigüedad emplear a eunucos que el campo semántico de *serís* se extendió hasta cubrir un sector más amplio. Donde sucede esto, y dado el caso, algunos eunucos no eran eunucos en el sentido físico sino que gozaban del mismo rango social. Teniendo en cuenta estos datos, traducciones como "oficial" y "funcionario" son tal vez defendibles en determinados contextos.

De Putifar sabemos con certeza que posee esclavos. José, hijo de Jacob, es vendido por sus hermanos a un grupo de comerciantes (Gn 37,27) que lo llevan a Egipto. Allí Putifar se lo compra en el mercado (39,1). A partir de este instante tiene bajo su techo a un mozo muy atractivo. Algunos comentaristas han sugerido que Putifar tiene tal vez inclinaciones homoeróticas, pero el texto no aporta ningún dato concreto en tal sentido. En cambio sí se sabe que los esclavos en tiempos antiguos estaban a la plena disposición de sus amos en cualquier momento, incluida la intimidad sexual. En todo caso, no hay que descartar que Putifar haya comprado a José debido precisamente a la buena presencia del joven. El narrador nos informa que a la esposa del funcionario le llama poderosamente la atención José porque es apuesto (Gn 39,7).

Babilonia

El argumento del libro de Daniel se desenvuelve en la antigua Babilonia. Comienza en el momento en que el rey Nabucodonosor conquista la ciudad de Jerusalén para llevarse a varios miles de sus habitantes a la babilónica comarca de Senaar (Dn 1,2). Uno de los exiliados se llama Daniel. Junto con un grupo de israelitas jóvenes, inteligentes y bien parecidos es elegido para cursar estudios en la corte real durante un periodo de tres años. El narrador no menciona en ningún momento que Daniel se case o que tenga hijos. Si combinamos este hecho con la muy extendida costumbre de dar empleo a eunucos en la administración del reino, podríamos tener motivos para suponer que el mismo Daniel es eunuco. Posiblemente haya una alusión a esta situación en el segundo libro de los Reyes 20,18, donde el profeta Isaías anuncia que algún día llevarán a descendientes del rey de Judá a Babilonia para convertirlos en eunucos del palacio del emperador.

El jefe de los eunucos de la corte de Babilonia se llama Aspenaz (Dn 1,3). Dos versiones castellanas se salen aquí de la literalidad aportando eufemismos: "jefe de los oficiales de su corte" (NVI) y "jefe del servicio de palacio" (DHH). El texto indica que a Aspenaz le cae bien Daniel hasta el punto de permitirle introducir una modificación de la dieta que llevan normalmente los estudiantes. Gracias a su buena voluntad, los jóvenes israelitas obtienen el privilegio excepcional de llevar un régimen vegetariano. Tras un experimento de diez días, ponen en evidencia que los vegetarianos tienen mejor aspecto físico que los que consumen carne (1,15). ***R***

LA ANTROPOLOGÍA DE PABLO Y DEL AUTOR DE 1 TIMOTEO, MÁS CERCA DE LO QUE PENSAMOS

http://benjaminoleac.blogspot.com.es



Héctor Benjamín Olea Cordero

Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. El Profesor Olea Cordero fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada La Nueva Traducción Viviente.

Si bien no es Pablo el autor de 1 Timoteo, aunque demos por hecho que Pablo no es el autor de las cartas pastorales; pienso que si procedemos con una actitud crítica y con honestidad intelectual; tendremos que admitir que Pablo y el autor de 1 Timoteo comparten una misma y básica premisa en relación a la creación del hombre y a la creación de la mujer, premisa que lleva al autor de 1 Timoteo a demandar la estricta sujeción de la mujer al varón (1 Timoteo 2.11-12), y al segundo (a Pablo) a demandar que la mujer lleve sobre su cabeza una señal de que está bajo autoridad (y si se admite, como lo indican todos los manuscritos griegos, que efectivamente los versículos 34-35 de 1 Corintios 14 proceden de la mano de Pablo, la situación es peor).

La premisa básica que comparte el autor de 1 Timoteo con Pablo es que la mujer fue creada con posterioridad al varón, que si bien por medio de la gestación el varón procede de la mujer; originalmente el varón fue creado primero y posteriormente la mujer, procediendo de éste, y por causa del mismo (en conformidad con la teología y antropología del relato de Génesis 2-4-25.

1 Corintios 11.7-9: "Porque el varón no debe cubrirse la cabeza, pues él es imagen y gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón. 8Porque el varón no procede de la mujer, sino la mujer del varón, 9y tampoco el varón fue creado por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón."

1 Timoteo 2.13-14: "Porque Adán fue formado primero, después Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión."

Por supuesto, no acusa Pablo a la mujer de haber sido ella la que falló, como sí lo hace el autor de 1 Timoteo.

Por otro lado, no parece que Pablo y el autor de 1 Timoteo conocieran o asumieran la que vino a ser la leyenda talmúdica sobre LIlith, ni el mito de un primer Adán andrógino, al cual se entiende que se alude en el libro apócrifo llamado «Apocalipsis de Adán, 1.5 (texto gnóstico).

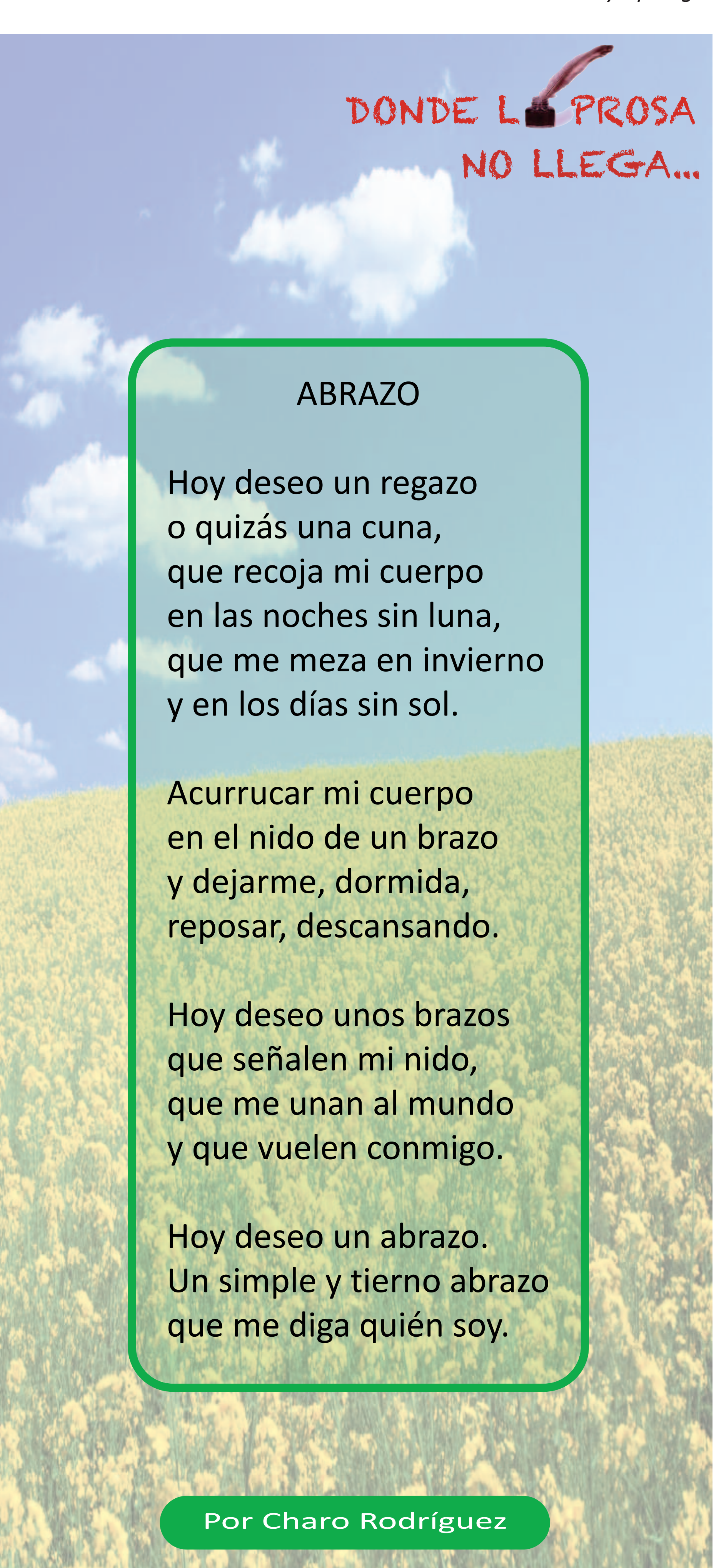
Además, con relación a la situación un tanto complicada y hasta contradictorio del pensamiento paulino hacia la mujer, especialmente en relación a 1 Corintios 14.34-36; son oportunas aquí las palabras de Juan José Bartolomé (1998): "No resulta muy convincente eliminar a priori contradicciones en un hombre tan con-

tradictorio como Pablo; ni es, además imposible que la situación de la iglesia de Corinto le obligase esa determinación concreta" («Pablo de Tarso, una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo», Madrid: Editorial CCS, página 130).

Y en esta misma línea, pero ahora en una nota al pie de página (la #296), en la misma página 130, Juan José Bartolomé hace la siguiente cita:

"Baumert, Frau 178-181. Decir, genéricamente, que «los textos paulinos que se utilizan con un sentido misógino, o al menos desfavorable a la mujer, no forman parte del núcleo de la fe, sino que pertenecen a los textos que tienen un carácter práctico y pastoral» (Bautista, Mujer 166-167), es una salida de emergencia".

Finalmente, un ejemplo de la muy popular interpretación teológica cristiana del origen de la mujer, al margen de Génesis 1.26-28 (en armonía con la premisa de Pablo y del autor de 1 Timoteo); lo constituye la que nos ofrece Gerhard Von Rad (2000), cito: "La creación de la mujer se encuentra muy distante de la creación del hombre, porque ella es el beneficio último, el don más misterioso que Yahvéh desea otorgar al hombre. Dios la destinó como ayuda «proporcionada» ("kenegdó"); debía ser semejante a él, pero no idéntica; más bien, su contraparte, su complemento. El hombre reconoció como ayuda a los animales que le presentó el Señor, pero no eran contraparte de igual dignidad. Por esto, de una manera muy misteriosa, Dios se decidió crear a la mujer del hombre" («Teología del AT», tomo I, Ediciones Sígueme, página 200). *R*



ABRAZO

Hoy deseo un regazo
o quizás una cuna,
que recoja mi cuerpo
en las noches sin luna,
que me meza en invierno
y en los días sin sol.

Acurrucar mi cuerpo
en el nido de un brazo
y dejarme, dormida,
reposar, descansando.

Hoy deseo unos brazos
que señalen mi nido,
que me unan al mundo
y que vuelen conmigo.

Hoy deseo un abrazo.
Un simple y tierno abrazo
que me diga quién soy.

Por Charo Rodríguez

¿POR QUÉ MURIÓ JESÚS?

perspectivas teológicas

LUPAPROTESTANTE.COM





Juan Esteban Londoño

Filósofo, Teólogo,
Escritor.
ayintayta@gmail.com

El Nuevo Testamento asegura que Jesús de Nazaret murió crucificado por orden de un procurador del imperio romano. Este es uno de los datos más claros y verificables de las escrituras cristianas por parte de la investigación histórica.

Dice, además, que la muerte de Jesús tiene un significado especial para los creyentes y un efecto sobre su salvación (1 Corintios 15,3-4).

Sin embargo, sigue siendo enigmático cómo se logra el efecto de la muerte (y vida) de Jesús para la salvación de los creyentes.

El Nuevo Testamento no ofrece muchos datos sobre la forma en que se lleva a cabo este proceso. Solamente hay alusiones metafóricas y simbólicas a fiestas judías como la Pascua (Ex 12) o a imágenes poéticas como las del Siervo sufriente (Isaías 52,13-52,12). Pero no hay una aclaración sistemática de cómo se lleva a cabo el proceso, puesto que el Nuevo Testamento interpreta la muerte de Jesús de formas muy diversas.

Fueron teólogos posteriores los que intentaron darle un sentido compacto y organizado al significado de la muerte de Jesús. Sin embargo, también estos intentos teológicos son diversos, dan diferentes explicaciones diferentes y a veces chocan entre sí.

Algunos de estos teólogos han tratado de explicar el sentido de la muerte de Jesús tomando citas del Antiguo Testamento, combinándolas con textos de las Cartas a los Hebreos, Romanos y Efesios, añadiendo teorías legales y comerciales latinas.

Sin embargo, términos como "muerte sustitutiva" y "muerte vicaria", tan importantes para la construcción de estas teorías, no aparecen en la terminología bíblica griega del Nuevo Testamento. Lo que hicieron estos pensadores fue tomar conceptos jurídicos romanos para tratar de explicar este fenómeno, diciendo, por ejemplo, que Jesús realizó un sacrificio expiatorio en el que murió en lugar de la humanidad para apaciguar la ira de Dios. Por esto es válido preguntarnos: ¿es tan claro el sentido de la muerte de Jesús en el Nuevo Testamento? ¿Es tan clara, además, esta interpretación de intercambio comercial o de muerte sustitutiva que, con el paso del tiempo se convirtió en la más aceptada?

Interpretaciones en el Nuevo Testamento

Para comenzar, es importante anotar que el Nuevo Testamento es un proceso de escritura por capas, a la manera de una caja china que contiene otras cajitas dentro.

Por esto hay que distinguir la historia de la redacción de cada texto del Nuevo Testamento en diferentes momentos:

1. *Los hechos históricos*: los acontecimientos tal como sucedieron, de los cuales los primeros testigos no escribieron nada, pues los primeros textos datan de Pablo, casi veinte años después de que ocurrieran.

2. *Kerygma o proclamación de la iglesia*: las tradiciones que recibieron las comunidades de forma oral y las fueron comunicando. Esto es de lo que habla Pablo cuando dice: "les he transmitido lo que yo mismo había recibido" (una tradición oral) (1 Cor 11,23).

3. *Incorporación pre-evangélica de la tradición oral*: se fueron acumulando creencias y narraciones ya interpretadas acerca de lo que significaba la vida, muerte y resurrección de Jesús para cada comunidad.

4. *Redacción de cada evangelista*: los evangelistas dieron una cohesión a las tradiciones ya recibidas, poniéndoles su propio tinte teológico con intereses particulares para la comunidad a la que escribieron (Lc 1,1-4). El proceso de su escritura es posterior a los acontecimientos, y la forma de organizar los datos fue según cánones narrativos, no historiográficos.

En cuanto a la primera caja central y más pequeña, los hechos históricos, no tenemos muchos datos más que el hecho de que Jesús de Nazaret murió crucificado por el imperio romano (Brown).

Según Raymond Brown, existe un relato anterior (ya desaparecido) a los evangelios canónicos, que da cuenta del hecho de la muerte de Jesús y que subyace en textos como 1 Corintios 11,23; 15,3-5, el cual menciona que Jesús fue crucificado, sepultado, resucitó y se apareció a algunas personas.

En la fase kerygmática y de tradición oral, las comunidades cristianas contaban diferentes maneras de percibir y sentir al crucificado-resucitado: una manera de darle sentido a acontecimientos tan crueles: ¿Cómo alguien tan bueno pudo morir de esa manera?

Para responder a tal pregunta, surgieron distintas interpretaciones:

"Ustedes lo han matado, pero Dios lo ha resucitado" (Hech 2,23s; 3,13s; 4,10; 10,39; 13,27).

"Era necesario" (Mc 8,31; Lc 17,25; 24,7; Jn 3,14).

La muerte de Jesús fue dádiva de vida por muchos (1 Cor 11,23; Mc 14,24).

Estas formas de interpretación se fueron mezclando unas con toras, hasta llegar a las grandes corrientes que se hicieron más fuertes: la de la expiación, la del pago, y la del siervo sufriente (Frey).

Sin embargo, ante tal diversidad, el Nuevo Testamento no plantea una única mirada, y deja la libertad de elegir.

Los cuatro evangelios, por ejemplo, presentan grandes diferencias sobre el significado de la muerte de Jesús.

Marcos enfatiza la teología de la cruz (Mc 8,27s), y quiere demostrar que Jesús es el hijo de Dios. Para Marcos, Jesús es el modelo a seguir en medio del sufrimiento. Su teología del seguimiento desemboca en una teología de la cruz.

Mateo enfatiza también el sufrimiento del justo, pero presta atención espacial a la responsabilidad de su muerte: habla de Judas, de la mujer de Pilato que sueña, de Pilato que se lava las manos, de los judíos, de todo el pueblo (Mt 26-27). Además, presenta una correspondencia entre el relato de la pasión y el relato de infancia (Mt 1-2).

Lucas muestra a un Jesús que muere como profeta y mártir, en Jerusalén, la ciudad donde mueren los profetas (Lc 13,33). Su muerte tiene el efecto de hacer que los presentes, gentiles y judíos, reconozcan la justicia de su causa.

Para Juan, Jesús mantiene una actitud soberana y triunfante hasta en su muerte (Jn 13,1). Su crucifixión es entendida como “ser elevado” de regreso al Padre. Hasta la traición de Judas está vista como una orden por parte de Jesús a que haga lo que tenga que hacer (Jn 13,27). Cuando van a arrestarlo, Jesús dice “yo soy”, y ellos caen a tierra, impotentes. En el interrogatorio, Jesús termina interrogando a Pilato.

El Nuevo Testamento no presenta una doctrina sistemática de la muerte de Jesús: por qué y para qué murió. No racionaliza ni explica en qué consiste la expiación a través de la muerte de Jesús. Describe el hecho redentor de Cristo, pero no explica por qué es una redención.

Interpretaciones teológicas

Ya que el Nuevo Testamento ofrece explicaciones diversas sobre la muerte de Jesús, pero no de un modo sistemático, la teología posterior se encargó de tratar de entender en qué manera la muerte de Jesús puede tener sentido para nosotros.

Los conceptos que se predican actualmente provienen de estas teorías, las cuales pueden tener algún impulso en el Nuevo Testamento, pero allí no están explicadas del mismo modo en que los hacen estos teólogos y quienes las proclaman actualmente.

La interpretación dramática (Ireneo de Lion; siglo II D.C.) ve la muerte de Jesús como un drama real. Jesús en la cruz se encuentra y enfrenta a enemigos como el pecado, Satanás y la muerte. Cristo participa completamente de la humanidad, y como ser humano muere. Con la muerte y resurrección, Jesús vence a estos enemigos; y el ser humano, en consecuencia, obtiene el perdón de Dios y la libertad. Pero Jesús comienza a salvar a la humanidad a partir de su encarnación. Él ha derrotado al maligno y ha hecho posible vivir una nueva libertad. Quienes están unidos a él participan de su victoria. En su resurrección, ha comenzado la resurrección final. Esta teología se ha fortalecido entre las iglesias orientales, como la Ortodoxa Griega, interpretando que la presencia de la divinidad en la creación ha hecho participar a la creación de una nueva naturaleza divina.

Para la interpretación de intercambio comercial y legal (Tertuliano; siglos II-III), la expiación es una transacción que consiste en pagar una deuda mediante una obra penitenciaria. En la cruz, Jesús y los hombres cambian de lugar. Jesús recibe el castigo y regala su santidad a la humanidad. Allí, Cristo libera a los seres humanos del pecado original, pero los pecados de los hombres (no el original) tienen que ser expiados por las personas a través de la penitencia. “Dios quiere que la remisión de la penalidad sea comprada por el precio que la penitencia paga”, piensa Tertuliano. Si la penitencia que se paga es conforme a la deuda, entonces Dios perdona al deudor, y se pueden ganar méritos. Las personas que hayan ganado muchos méritos, se los pueden transferir a los que no tienen méritos; por esto los santos, como Pedro o la Virgen María, pueden otorgar los méritos que ellos se ganaron a otros que se los pidan. Sobra decir que esta teoría es muy fuerte dentro de la Iglesia Católica.

Según la teoría de la paga, de Anselmo de Canterbury (siglo XII), Dios ama a la humanidad y quiere perdonarla. Pero la humanidad es pecadora. Así que Jesús se hace hombre y, como hombre, toma sobre sí el pecado de la humanidad y recibe toda la ira de Dios sobre su propio cuerpo. Para Anselmo, el ser humano debe pagar a Dios por su pecado, pero no tiene cómo hacerlo. Hay que satisfacer la pena, y se satisface con la muerte del propio hijo de Dios.

El historiador Justo González dice que “este modo de ver la obra de Cristo, aunque se ha generalizado en siglos posteriores, no era el único ni el más común en la iglesia antigua. Este concepto del pago por los pecados apareció en la Edad

Media" (González-I: 425). Esta es una teoría que, evidentemente, ha penetrado en las iglesias occidentales, tanto en la católica como en las protestantes, y ha sido fomentada y promovida en los últimos años por los movimientos pentecostales y carismáticos.

A diferencia de Anselmo, el teólogo Pedro Abelardo en el siglo XI, desarrolló un enfoque que se conoció como la teoría de la influencia moral. Según Abelardo, en el Calvario no hubo ninguna transacción comercial en la que se negociara la eternidad con la sangre del hijo de Dios. El real acto de salvación ocurre en la respuesta subjetiva que las personas tengamos frente a la cruz. Desde esta postura, la muerte de Jesús inspira a las personas para que vivan y mueran como Cristo. Lo que hizo Jesucristo "por nosotros" no fue vencer al demonio de manera engañosa ni pagar por nuestros pecados matando a su hijo, sino que nos ofreció un ejemplo y un estímulo para que podamos cumplir la voluntad de Dios. Esta teología se fortalecido en los movimientos anabaptistas y en las teologías de la liberación alrededor del mundo.

Reflexiones teológicas

Sin duda alguna, la teoría latina es la que más ha tomado fuerza en el cristianismo occidental. Según esta postura, Dios tenía que matar a alguien y al que mató fue a su propio hijo.

Es una teoría que sacrifica la imagen de Dios en favor del cumplimiento de la ley. La ley es ineludible y Dios tiene que matar a alguien para hacerla cumplir. De modo que aparece un Dios que no puede perdonar los pecados con el simple hecho de no vengarse.

Esta teoría, además, crea un sentido de deuda y es un instrumento para el control social: endeudarse y pagar deudas, hacer pactos y transacciones comerciales con un poder superior. Nada extraño que los bancos y el capitalismo utilice términos religiosos para fortalecer su sistema.

La teología latinoamericana ha descubierto la conexión que existe entre la teología de la deuda y las políticas de la deuda externa, por ejemplo. Franz Hinkelammert señala que la interpretación literalista del sacrificio de Jesús por parte de Dios mira al ser humano como cumplidor ciego de una ley y hasta un criminal. Y a Dios también lo ve de un modo distorsionado: un padre que hasta mata a su propio hijo (el crimen mayor que existe) para cumplir la ley. Matar al hijo, en todo mito humano, es la afirmación de la ley, escribe este pensador.

A mi modo de ver, podemos elegir desde diferentes teorías que tienen sus raíces en el Nuevo Testamento. Si pusiéramos más énfasis en la gracia, por ejemplo, atinaríamos a pensar que el móvil para la salvación es la gratuidad, no la paga. El que ama a su hijo no le exige que muera porque cometió una falta. Sencillamente lo perdona y le enseña el camino para que no les haga daño a los demás, pues toda falta tiene que ver con herir al otro y a Dios en el otro.

Bibliografía

–Brown, Raymond E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001
–Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2002.
-Brown, Raymond. *La muerte del mesías*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005
–EKD. *"Für uns gestorben". Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi*. München: Güterslocher Verlagshaus 2015.
–González, Justo. *Historia del cristianismo. Tomo I: Desde la era de los mártires hasta la era de los sueños frustrados*. Unilit, 1994
–Frey, Jörg und Schröter, Jens. *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012
–Hinkelammert, Franz. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: DEI, 2000. R

CADENA DE ORACIÓN

Me pregunto
sin con este método
pretendemos encajonar
a Dios en nuestro
ambiente mundano,
o chantajearle.



Isabel Pavón

Escritora y parte de la Junta de ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

PROTESTANTE DIGITAL

Orar es hablar con Dios, ponerse en su presencia, rendirse, reconocer su grandeza y nuestra miseria, darle gracias, rogarle.

¿Qué es una cadena? Eslabones que entrelazados nos atan. Con ella pretendemos atar a Dios a nuestra voluntad, a nuestro horario de veinticuatro horas, a tal o cual día señalado. Son modas que se han consolidado.

A veces me pregunto sin con este método pretendemos encajonarle en nuestro ambiente mundano, o chantajearle, comprar su favor haciendo ofrendas consideradas santas al regalarle las horas más duras de la madrugada, o de las comidas, o las que sean.

Yo me sacrifico para hablar contigo a la peor hora del día y así tú me concedes lo que sea. ¿Se trata de llevar al pie de la letra la historia del amigo inoportuno que golpea la puerta una y otra vez hasta que el señor de la casa le abre y le concede su deseo? ¿Se considera este ejemplo favorable a las cadenas de oración?

Es como si nos convenciésemos de que Dios se goza con nuestro cansancio y presta oídos a nuestro clamor siempre y cuando nos vea sufriendo.

Si repetimos las peticiones una y otra vez no es porque Dios sea sordo, sino porque necesitamos convencernos y saciar nuestra falta de fe.

¿Es necesario pedir durante un tiempo determinado, machacar con repetidas palabras para que termine por fin de entender lo que queremos? ¿Cuánto? ¿Quince minutos, una hora, dos? ¿A partir de cuánto tiempo ha de ser efectivo nuestro ruego? ¿Cómo será mejor, en voz alta o mentalmente? Lo pregunto por preguntar.

Por otro lado, el Señor no nos da siempre lo que imploramos, es cierto y para esto hay otro texto que dice que posiblemente no estemos pidiendo bien. Versículos hay hasta el infinito y más allá para justificar todo lo que queramos.

¿Está Dios, dueño de nuestro tiempo, sujeto a él? Consideramos que unas horas le van a resultar más valiosas que otras, se las damos y pagamos un poco sus favores. ¿Exige nuestro sacrificio para concedernos la petición? ¿Lo necesita? ¿Valora más si no dormimos y vamos al trabajo sin haber descansado, si conducimos somnolientos, si no podemos rendir en el trabajo lo que se nos exige?

Y si nos concede lo que pedimos, ¿es por su gracia o por nuestra pesadez? Si es por nuestra pesadez entonces tenemos más poder que Dios y podemos dominarlo, engatusarlo, ponerlo a nuestro servicio. Dios pasa a ser el débil y nosotros los fuertes. Declaro que estos son pensamientos que una se va planteando de vez en cuando, disquisiciones propias que provocan las dudas. *R*

ENTRE *ORARE Y CURARE*

La oración salvavidas

¿Has intentado dejar de preocuparte, dejando la preocupación? No funciona, ¿verdad? Es como decidir no pensar en un elefante blanco y cuanto más no quieras pensar en un elefante blanco, más piensas en él.

La mejor manera de no preocuparse es la manera indirecta; hacer algo, de preferencia algo que sea lo opuesto a la preocupación. Lo opuesto a la preocupación es acción de gracias. Es práctico el mandamiento de Pablo: *"No se inquieten por nada; más bien, en toda ocasión, con oración y ruego, presenten sus peticiones a Dios y denle gracias. Y la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento, cuidará sus corazones y sus pensamientos en Cristo Jesús"* (Fil4:6-7).

¿Qué hay en la oración que es tan eficaz en contra a la preocupación?

En Latín, la equivalencia entre *oración* y *preocupación* nos da una buena idea de cómo funciona. En Latín "ansiedad" es *curare*, una palabra usada también para nombrar un veneno que algunas tribus sudamericanas ponen en la punta de sus flechas. El veneno tiene un efecto igual a la ansiedad: constriñe de tal modo los músculos del cuerpo, sobretodo de la garganta sofocando a la victima. ¿No es así que nos hace sentir cuando nos preocupamos? Es como manos alrededor de la garganta, un peso enorme en el pecho.

En Latín la palabra "oración" es *orare*, lo que significa esencialmente abrir la boca y hablar. *Orare* funciona en contra de *curare* al abrir el conducto del aire y permitir la entrada de oxigeno.

Así es cómo funciona conceptualmente. He aquí cómo funciona en la práctica: Dile a Dios todo lo que te preocupa, pero mientras se lo dices, dale las gracias. Dale las gracias porque él escucha y contesta las oraciones. Dale gracias que tus pecados han sido perdonados y que pasarás la eternidad en el cielo. Dale gracias porque nada te separará del amor de Jesucristo. O sea, dale gracias por todo lo que es importante en tu vida, tanto en el pasado como en el presente. Y, ¡voilá! Se acabó la preocupación.

Oración: *Padre amado, gracias porque todas las cosas que estorban mi paz de espíritu no tienen poder de separarme de tu amor.* R



Lou Seckler

Fundador de Harvest Ministries. Harvest Ministries es un ministerio de University Church of Christ (Abilene) EEUU.

EL SUEÑO DE LA SULAMITA

Un estudio lingüístico-literario y una singular interpretación de *El Cantar de los Cantares*



COMENTARIO A CANTAR DE LOS CANTARES
CAPÍTULO 19



José M. González Campa

Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y escritor evangélico.

Al final del capítulo anterior, nos hacíamos esta pregunta: ¿cómo caminó Jesús de Nazaret? En el libro de Hechos 10:38 se resume de manera magistral la vida y obra de Jesús: *"...el Señor anduvo haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el Diablo porque Dios estaba con él"* No se puede caer en el error de "espiritualizar" el dinamismo y el poder del Hijo de Dios reduciéndolo a acciones exorcistas. De esta manera estamos limitando el ámbito de acción del Espíritu que informa el "Evangelio del Reino". Estar oprimidos por el diablo o por el "sistema" que nos esclaviza es lo mismo: esclavitud humana, material, económica, política, moral y espiritual. El libro de Eclesiastés en su capítulo 4:1 declara: *"Me volví y vi todas las violencias que se hacen debajo del sol; y he aquí las lágrimas de los oprimidos, sin tener quién los consuele; y la fuerza estaba en la mano de sus opresores, y para ellos no había consolador"*

Dios también prometió estar con nosotros: en la pobreza y en la abundancia, en la alegría y en la tristeza, en la guerra y en la paz, en la esclavitud y en la libertad, en la cárcel o en la indigencia, en la salud y en la enfermedad, en la vida y en la muerte. En el Evangelio de Marcos 10:32-34 se dice: *"Iban por el camino subiendo a Jerusalén; y Jesús iba delante, y ellos se asombraron, y le seguían con miedo. Entonces volviendo a tomar a los doce aparte, les comenzó a decir las cosas que le habían de acontecer: He aquí subimos a Jerusalén, y el Hijo del Hombre será entregado a los principales sacerdotes y a los escribas, y le condenaran a muerte, y le entregarán a los gentiles; y le escarnecerán, y le azotarán, y escupirán en él, y le matarán; mas al tercer día resucitará".*

Se dice que Jesús anduvo hacia la cruz, que significa caminar hacia la Gloria. Se nos invita a andar como él anduvo, siguiendo sus pisadas. No es cierto que el devenir existencial del creyente sea una eterna primavera y un camino de rosas que desprende un aroma profundo y embriagador que inunda nuestra alma y la colma de felicidad.

Si en la hermenéutica de "Cantares" identificamos a la esposa con la Iglesia, se nos dice que ésta, además de la primavera, tendrá que experimentar otras vivencias antes de fundirse con su esposo en un abrazo eterno. La primavera constituye una vivencia de la esfera de la intimidad que nos adelanta el gozo inefable que supondrá nuestra plena realización en el mismo corazón de Dios. Pero la esposa tendrá que atravesar desiertos, escalar escarpadas montañas y sufrir las injusticias de las superestructuras del poder en que vive inmersa. La Iglesia

también camina con su propia cruz y en el contenido de sus vivencias oníricas se esconde su drama y su gloria. La cruz es un precio que tiene que pagar, no para salvarse, sino como plasmación de su realización soteriológica inmanente. Su cruz es el sacrificio y la entrega a la voluntad de Dios.

Estamos llegando al final de este apartado y debemos tener presente que para llevar las "sandalias del Evangelio" bien puestas, para que este don funcione en la Iglesia, es necesario andar con Dios. En definitiva, la invitación que se hace a la esposa es a andar como Él anduvo, con las sandalias del evangelio puestas. Cuando esto ocurre, es cuando el Amado exclama: ¡Cuán hermosas son las pisadas de tus pies en las sandalias, oh hija de príncipe! Pero los pies, como don, deben estar calzados con el apresto del Evangelio de la paz. Se trata de una proclamación que expli-cite la inmanencia y la trascendencia del Reino de Dios. Como diría Dietrich Bonhoeffer, es necesario proclamar el Evangelio de la "*gracia cara*" y no el Evangelio de la "*gracia barata*", expresión *kerigmática* digna de una religiosidad intrascendente y tanática. La evangelización no es para la salvación de las almas de las personas, sino para la liberación y realización de las personas integrales como seres estructurados, *yoicamente*, en un soma, un alma y un espíritu. El evangelio del Reino de Dios, no solo tiene una dimensión espiritual, sino también ética, social, material y política. Y es en este sentido que Dios desea que su esposa se vista con unas sandalias que se correspondan con las necesidades básicas de toda la creación antropológica y cósmica.

En Cantares 7 se describe a la esposa como "hija de príncipe". Literalmente, el término "príncipe", significa un ser liberal y generoso de corazón. Las características son las que se manifestaron en el Evangelio que Jesús predicó. Ya en la carta de Santiago, el hermano del Señor avisa de los peligros que la Iglesia tendría en su devenir histórico si se produjese en el seno de la misma una metamorfosis: es decir, pasar de ser el cuerpo de Cristo, como organismo vivo, para transformarse en una entidad religiosa ansiosa de poder para controlar las conciencias, y servir y participar de los presupuestos alienantes del Sistema.

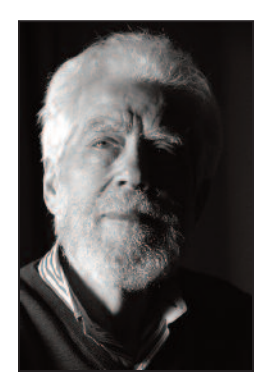
Ya en la carta de Santiago, el hermano del Señor avisa de los peligros que la Iglesia tendría en su devenir histórico si se produjese en el seno de la misma una metamorfosis: es decir, pasar de ser el cuerpo de Cristo, como organismo vivo, para transformarse en una entidad re- ligiosa ansiosa de poder para controlar las conciencias, y servir y participar de los presupuestos alienantes del Sistema.

El dinero y el poder, que se retroalimentan, no deben de ser la referencia paradigmática de aquellos que nos llamamos discípulos de quien dijo: "*Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de los cielos*".

El evangelio debe traer paz al corazón, liberación a las conciencias y esperanza física y metafísica a toda criatura que desea realizar el deseo vehemente de eternidad que vive subliminalmente en los estratos más profundos de su ser. ***R***

EN CLAVE ECUMÉNICA
#6

DIOS VIVO - CRISTO RESUCITADO - VIDA DEL MUNDO



Jesús Martínez Dueñas

Aacerdote secularizado. Casado y padre de tres hijos. Lic. en Filosofía (Univ. Complutense). Lic. en Teología (Univ. Comillas). Profesor de Instituto en Latín, Lengua y Literatura. Jubilado. Iniciador con otros del Carmelo Ecuménico Interreligioso.

Siempre me ha llamado la atención la presencia de la muerte en la cultura del pueblo cristiano. La cruz ocupa lo más alto y el centro de todos los templos; está presente en todas las casas; es el adorno, especie de amuleto que más personas ostentan. Es como si veneráramos a un Dios muerto, ajusticiado en una cruz.

La muerte de Jesús es el tema más representado en el arte. Las procesiones de la Semana Santa son el mayor interés turístico nacional. La muerte y la celebración obligada de los funerales son uno de los acontecimientos de mayor poder de convocatoria social.

A ello se añade, quizás como fruto esperable, que el talante del cristiano no es, precisamente, el más alegre, entusiasta o emprendedor. Más bien nos mostramos tristes cabizbajos, desorientados en medio de los acontecimientos adversos, ¿sucede algo así en tu cultura y en tus vivencias religiosas?

Sin embargo, hay en esto una clara contradicción. Porque Cristo, en el centro de nuestra fe, murió históricamente, acusado de insurrección por los judíos y condenado a muerte y ajusticiado por los romanos. Pero nosotros creemos que resucitó al tercer día. Y esto significa que venció a la muerte. Que superó a todos los poderes de este mundo, que conducen a la muerte. Significa que el Resucitado ya no muere más y vive otra vida, en la que ya no hay muerte. Por eso, lo que hay que celebrar es su resurrección. A Cristo hay que venerarlo resucitado. Todo lo otro es incompleto y falso.

Pero Él dejó dicho: "El que cree en mí no morirá para siempre. Aunque haya muerto, –ley de vida, que Él mismo asumió– vivirá". Porque "Yo soy Resurrección y Vida". Y Cristo es el primero de todos los humanos. Todo lo suyo es nuestro, como todo lo nuestro es suyo.

Esto asegura que para todo hombre que muere, hay otra vida, otro modo de vida, en la que la muerte no tiene cabida. Cuando morimos, vivimos para siempre sin ataduras y limitaciones de este mundo.

Entonces, ¿por qué el Cristo doloroso y muerto recibe cientos de advocaciones, se esculpe en mil formas artísticas y recibe cultos tan particulares? ¿Por qué no es la imagen de Cristo Resucitado la que preside nuestros templos, consagra nuestras celebraciones y adorna nuestro cuerpo? Hay aquí un error de perspectiva, en el que la misma Iglesia está inexplicablemente implicada.

Nosotros queremos ser testigos de un Dios vivo, que va delante de nosotros en todo. Mostrar al mundo, no solo que Dios vive y que Cristo ha resucitado, sino que el mundo camina imparable a ser la realización de la plenitud de Cristo, del Dios vivo.

Es demasiada audacia para nosotros, a quienes más bien entristece y paraliza el error o el fracaso, desorienta el curso de los acontecimientos, aunque sean los planes de Dios. Pero no podemos renunciar a esta vocación. Él mismo, que nos renueva cada día, nos hará arriesgados y entusiastas continuadores de su misión: "Id delante de mí; yo os precederé en Galilea".

Ciertamente, ya no buscamos entre los muertos al que está vivo. Ya amamos la figura del Resucitado, como expresión adelantada de un mundo resucitado también. Ya amamos la vida y la alimentamos solidariamente en la construcción de la Unidad de todos y de todo en el corazón mismo de nuestro Dios. *R*

JESÚS DE NAZARET

UN TIPO MUY PELIGROSO

https://www.facebook.com/juanramon.junqueras?fref=nf

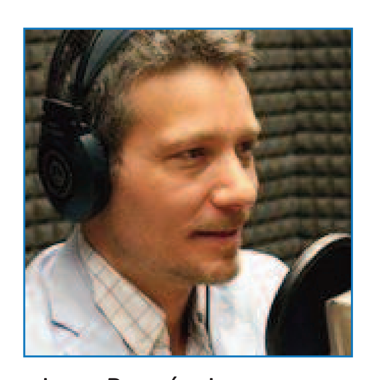
Jesús de Nazaret fue un transgresor. Así actuó, y así fue percibido por amigos y enemigos. Ni unos ni otros lo entendieron del todo (¿nosotros sí... ?), ni fueron capaces de percibir la hondura y la radicalidad de su protesta. Allí donde los demás veían tan solo residuos humanos —condenados de por vida a malvivir bajo el dominio del mal— él plantaba su tienda entre ellos , y los animaba y ayudaba a salir de la marginalidad, convirtiéndolos en los verdaderos actores de su propia vida.

Para ello tuvo que transgredir innumerables normas y preceptos que los dominadores de conciencias imponían a sanos y enfermos, jugándose su prestigio y hasta la vida. Tras de sí fue dejando un verdadero ejército de indignados y ex-marginales, reinsertados en una sociedad que no iba a ponérselo fácil, pero en la que ya podían ser autónomos y disponer de la fuerza del Reinado de Dios. Los malditos habían sido bendecidos, y ya estaban dispuestos a que su voz se oyera.

Mientras tanto, los dignos y cumplidores, en abierta oposición al indignado y transgresor, pretendían que los expulsados siguiesen fuera, que los marginales se contentasen con los arrabales sociales, y que los malditos continuasen sin tener acceso a Dios. Lo que importaba era la institución que tan en peligro ponía Jesús, y que no se derrumbase la frontera sanitaria que dividía a puros e impuros, sanos y enfermos, buenos y malos, con la intención de sostener el supuesto orden de Dios.

Jesús por su parte, indignado y transgresor, acampado en la plaza de los excluidos, protestando por su situación y acogiéndolos sin condiciones, se convirtió en un auténtico peligro para el statu quo. Es muy peligroso romper las fronteras que la religión excluyente impone, sobre todo cuando la apoya un poder violento y omnímodo. Jesús lo sabía, pero sabía también que debía correr el riesgo porque para eso había nacido: para ser mensajero de la gracia de Dios, del perdón incondicional, de la reinserción para todos, y de la apertura a un mundo nuevo, allí donde reinan la compasión y la alegría de los que lo descubren y lo aceptan.

No es de extrañar que el maestro de Nazaret actuase como un verdadero indignado del siglo XXI. Hoy, las fuerzas del orden público lo hubieran aporreado, apaleado y encarcelado, como a ellos. Quizá también las fuerzas del orden religioso. Parece que no han cambiado mucho las cosas...*R*



Juan Ramón Junqueras

Licenciado en Teología, especializado en medios de comunicación. Escritor.

UN DIOS HAMBRIENTO Y DESNUDO

LUPA PROTESTANTE

"Pero cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria, y todos los ángeles con Él, entonces se sentará en el trono de su gloria; y serán reunidas delante de Él todas las naciones; separará a unos de otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los de su derecha: 'Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recibisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel y vinisteis a mí'."
Mateo 25:31-36.



Alfonso P. Ranchal

Diplomado en Teología (Ceibi). Vive en Cádiz. También es articulista habitual en Lupa Protestante.

A lo largo del siglo pasado, una sucesión de experiencias de tipo carismáticas fueron aparecieron y penetraron en todo tipo de iglesias y denominaciones. Un resultado directo fue el surgimiento del Pentecostalismo como denominación pero otras "olas" desbordaron sus límites y llegaron a una masa de cristianos influenciándolos de una forma u otra, en mayor o menor medida, lo que fue interpretado como la aparición de una nueva era dentro de la historia del cristianismo.

Con nueva no se referían a que no se tuvieran antecedentes ya que, se decía, era precisamente esto lo que había sucedido en el siglo I en la iglesia primitiva con el descenso del Espíritu Santo en Pentecostés. También habría habido otros episodios aislados a lo largo de la historia del cristianismo aunque poco más. Consecuentemente, el marco de atención se centró en el libro de los Hechos ya que, se argumentaba, allí se presentaba la vida de la primera iglesia y debía ser ella nuestro ejemplo a seguir.

Era el Espíritu Santo quien había abierto un tiempo de gran actividad y las promesas hechas a este respecto, desde las mismas páginas de la Biblia, tristemente habían estado escondidas o relegadas debido a la negligencia del pueblo de Dios. Ahora el cristianismo debía vivir al amparo de este Espíritu y si el inicio de la Iglesia se había producido por la irrupción sin igual de su poder era allí donde se debía mirar.

Este poder fue entendido de forma diversa, un bautismo, una llenura, una capacitación que antaño había hecho posible que los primeros creyentes dieran a conocer la Palabra de Dios de manera valiente y obteniendo una gran cantidad



Foto: shekinahfellowship.blogspot.com.es/

de conversiones. Esta forma de vivir la espiritualidad no era algo únicamente para el pasado. Se trataba de la norma que Dios había querido implantar para sus redimidos y por fin, en pleno siglo XX, se había redescubierto.

Como en todo movimiento que llega los elementos positivos se unieron a otros no tan acertados. Lo que desde el punto de vista bíblico parecía impecable no lo fue así en absoluto. Ello se debió a que el foco de atención se trasladó desde los Evangelios hasta el libro de los Hechos. Este desplazamiento supuso un cambio en el paradigma de lo que debía ser un creyente. Si bien es cierto que siempre se mantuvo que Jesús era el ejemplo a seguir, ahora además el cristiano debía buscar ese poder, esa intimidad en la presencia de Dios, esa experiencia de "bautismo" (en cualquiera de sus sentidos) que lo asemejara a los creyentes de la iglesia que surgió de Pentecostés. Como consecuencia los cultos se orientaron en esa dirección.

La alabanza y la adoración se llenaron de canciones que hablaban de estas experiencias; el sermón dominical seguía la misma línea. Las reuniones de oración, que se tenían entre semana, se catalogaban de éxito si alguien había recibido alguna profecía, o si alguna persona pasaba a hablar en lenguas, o si se sentía "llena" de la presencia divina. ¿Acaso no era esto demostración visible de que Dios se estaba moviendo entre ellos? Se formaron además grupos de intercesores, personas que tenían este ministerio específico y así presentaban toda clase de peticiones al Creador en nombre de sus hermanos. Poseían una especial conexión con Dios, ellos parecían ser más escuchados que el hermano que no tenía este don. Si no fuera así, ¿qué sentido tendrían estas reuniones de intercesión en comparación con la de los otros creyentes sin este "ministerio"?

Tras una llenura del Espíritu se buscaba otra; tras una experiencia de gozo en medio de la alabanza se esperaba poder repetir una similar o mejor en la siguiente reunión de iglesia. Si los creyentes alababan, levantaban oraciones y asistían sin falta se interpretaba que era una iglesia llena del Espíritu y ferviente, en definitiva, una iglesia ideal… pero mientras, tras esas cuatro paredes, otros seres humanos podían estar muriéndose de desesperación, de dolor o de hambre.
El evangelio resultante por este tsunami de olas carismáticas casi no tenía nada que decir en relación a tomar una cruz para seguir a Jesús. Parecían haber olvi-

dado que muchas oraciones jamás son respondidas y que el cristiano no va siempre de victoria en victoria. Esta vida tiene una complejidad mucho mayor que esas peligrosas y emocionales simplificaciones.

Estaban tan ocupados en vivir en base a experiencias del Espíritu que no quedaba lugar para hablar de Getsemaní. Habían errado en colocar el centro de atención en las vivencias (algunas de ellas únicas) de aquellos primeros cristianos registradas en Hechos. No es a Hechos donde el cristiano debe mirar en primer lugar sino a los Evangelios. El Mesías es el Maestro y es detrás de quien debemos andar. El cristianismo adquiere todo su sentido como seguimiento, como imitación, en medio de este mundo caído y no como una serie de estados espirituales que te eleven a los cielos.

El texto de Mateo con el que abría este artículo está en el contexto del juicio final. Allí el Rey está juzgando a todo ser humano y no lo hace con base a experiencias, profecías o número de oraciones realizadas. Tampoco a la cantidad de conversiones conseguidas. Lo realiza teniendo presente si dimos de comer al hambriento, si calmamos la sed del sediento, si aceptamos al extranjero, si vestimos al desnudo, si visitamos al enfermo y si fuimos a ver al encarcelado. Aquellos otros a los que condena es porque no realizaron nada de lo anterior. Ambos grupos de personas le preguntan al Rey que cuándo lo vieron en estas circunstancias ya que, al principio, es este mismo Rey el que se presenta a sí mismo como al que vieron en todas estas necesidades y lo auxiliaron o no. La respuesta: “Os aseguro que todo lo que hayáis hecho en favor del más pequeño de mis hermanos, a mí me lo habéis hecho”.

El texto de Mateo con el que abría este artículo está en el contexto del juicio final. Allí el Rey está juzgando a todo ser humano y no lo hace con base a experiencias, profecías o número de oraciones realizadas. Tampoco a la cantidad de conversiones conseguidas. Lo realiza teniendo presente si dimos de comer al hambriento, si calmamos la sed del sediento, si aceptamos al extranjero, si vestimos al desnudo, si visitamos al enfermo y si fuimos a ver al encarcelado.

Por medio de una total contradicción en la concepción de lo que era la vida opulenta de un rey, Jesús se presenta como un monarca hambriento y desnudo. No sólo experimentó mucho de esto en su vida terrena sino que además vivía como algo propio cualquier injusticia y quebrando que el ser humano padeciera. Esto sí que es compasión y misericordia.

Pero dicho lo cual el mensaje de Jesús no se trataba de un evangelio puramente social. El Galileo entendía que sus seguidores debían actuar para aliviar tanto el sufrimiento del alma como el del cuerpo. Era una Buena Noticia que se dirigía al ser humano al completo, sí, al que necesitaba de un Salvador pero también al que le rugía el estómago por



falta de alimento. Es desde aquí que se comprende que la Iglesia verdadera no puede estar mirándose el ombligo sino que, por el contrario, es aquella que prepara comedores sociales o es la que envía misioneros a otros lugares. Es la que se deja sentir en su entorno y todo ello como consecuencia de que ha conocido la redención. Esta experiencia de gracia es la que la impulsa a tomar de sus muchos o pocos recursos materiales y destinar una parte para comprar las medicinas de varios ancianos del asilo que está frente a su casa. Es el ejemplo de Jesús el que le impele a adquirir ropa y salir una fría noche de invierno buscando indigentes que la necesiten. Estos creyentes no pueden olvidar que ellos eran auténticos menesterosos espirituales, personas rotas y desorientadas hasta que se encontraron de frente con el Sanador.

Por supuesto, no pretendo decir que en general todos estos movimientos carismáticos e iglesias influenciadas por ellos no se hayan dedicado a la ayuda al desvalido, a crear variadas ONG o a participar en misiones. Existen ejemplos muy loables. A lo que quiero llamar la atención es que este cambio de paradigma trajo consecuencias serias en lo que debía ser la vida cristiana, en su propósito y motivación. Se desplazó el seguimiento que lleva a la cruz por una serie de experiencias centradas en uno mismo. Pasado el tiempo nuevos grupos aparecieron y radicalizaron estas experiencias hasta extremos insostenibles.

¿Por qué la iglesia llega a ser tan irrelevante en medio de la sociedad? La respuesta no puede ser otra a que ha olvidado a quién debe seguir e imitar, se ha centrado en el yo, en la vida presente por encima de los valores eternos y propios de la existencia venidera. Aquellas otras iglesias que creen estar centradas en la "sana" doctrina, y presumen de no haberse contaminado con el sentimentalismo carismático, me temo que tampoco les ha ido muy bien al haber permanecido igualmente muy satisfechas consigo mismas.

Lo más esencial en este sentido, me atrevo a afirmar, todavía no ha sido redescubierto por un importante número de cristianos.

"Y Jesús recorría todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas de ellos, proclamando el evangelio del reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia. Y viendo las multitudes, tuvo compasión de ellas, porque estaban angustiadas y abatidas como ovejas que no tienen pastor".
Mateo 9:35,36. R



Caer en la cuenta...

Emilio Lospitao

Caer en la cuenta no cuestiona la fe, escribe desde ella. Cuestiona las imágenes falsas de Dios y una teología caducada.

Tal vez nadie lo ha puesto de tan vivo relieve como Rudolf Bultmann, cuya propuesta, en la intención fundamental que la mueve, es de una evidencia cultural irrefutable. Con la entrada de la Modernidad, el mundo moderno ha abandonado irreversiblemente la visión mítica de aquel mundo que ya la Biblia, con la idea de creación –igual que la filosofía griega con su introducción del logos–, había cuestionado de manera radical, pero sin haber podido abandonar del todo en puntos fundamentales.

(Andrés T. Queiruga - *Fin del cristianismo premoderno*).

EL CIELO DE LA BIBLIA

En este "Caer en la cuenta..." queremos llamar la atención sobre el "cielo" de la Biblia. En el vocabulario religioso son típicas las expresiones "en el cielo", "ir al cielo", "está en el cielo", "subió al cielo", etc. Ciertamente es un lenguaje que también usaron los hagiógrafos, solo que ellos lo usaron desde una cosmovisión muy diferente a la nuestra. La cosmología y la cosmogonia de los escritores sagrados se correspondían a las de sus coetáneos, las que compartían y entendían bien. Pero nuestra cosmovisión, desde hace ya algunos siglos, es muy diferente a la de ellos. La cuestión es que el cristianismo no se ha reconciliado con la ciencia moderna en el vocabulario ni ha dado un paso hacia adelante en su teología. Seguimos usando los conceptos y los términos precientíficos y míticos de la antigüedad.

En este breve artículo queremos hacer "caer en la cuenta" de cuáles son las raíces del vocabulario teológico y religioso que usamos en los sermones, en las oraciones y en las conversaciones piadosas. Nuestro propósito es puramente hermenéutico, es decir, no pretendemos desacreditar la Biblia como tal. Sus relatos tienen un contexto y ese contexto debe servir para una lectura adecuada sin subvertir su propósito teológico.



Fig. 1

Cualquiera que tenga una formación cultural elemental puede percibir en la lectura de la Biblia que su cosmología es geocéntrica (el Sol gira alrededor de la Tierra), y que su cosmogonía se corresponde con el mítico huevo cósmico con tres plantas: Arriba, el cielo; en medio, la tierra (plana); y abajo, el inframundo, el Seol o Hades bíblico (Fig.1). Y quienquiera que haya leído algo sobre mitología, observará que el "cielo", "la tierra" y el "inframundo" son los lugares naturales de los dioses, los héroes y los titanes. Pues bien, cuando leemos la Biblia es facil caer en la cuenta de que su cosmogonía evoca estos lugares míticos. Esto es así porque los autores de la Biblia compartían la misma cosmovisión el mundo simbólico de las demás civilizaciones (que no habían tenido ninguna "revelación" divina).

1. La cosmología bíblica

Los escritores de la Biblia concebían la Tierra como el centro del mundo, que para ellos es nuestro sistema solar (un universo compuesto por millones de galaxias es una idea reciente), y que los cuerpos celestes, incluido el Sol, giraban alrededor de ella, la Tierra. Lo concebían así por la sencilla razón de que así lo percibían, y es así como lo percibimos nosotros también.

La expresión “sale el sol” procede de esa “percepción”: nos parece que el sol “sale” por el oriente y se “oculta” por el occidente (a esto se denomina “geocentrismo”). De ahí las poéticas declaraciones del salmista: “*Y éste* [el Sol], *como esposo que sale de su tálamo, se alegra cual gigante para correr el camino. De un extremo de los cielos es su salida, y su curso hasta el término de ellos*” (Sal 19:6). La locución del Predicador es del mismo tono: “*Sale el sol, y se pone el sol, y se apresura a volver al lugar de donde se levanta*” (Eclesiastés 1:5). En un estilo legendario, el autor del libro de Josué, narra un apoteósico acontecimiento que se supone que ocurrió durante una encarnizada batalla; dice así: “*Entonces Josué habló a Jehová el día en que Jehová entregó al amorreo delante de los hijos de Israel, y dijo en presencia de los israelitas: Sol, detente en Gabaón; y tú, luna, en el valle de Ajalón. Y el sol se detuvo y la luna se paró, hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos*”. (Josué 10:12-13). Y más contundente es la narrativa del libro de Isaías: “*He aquí yo haré volver la sombra por los grados que ha descendido con el sol, en el reloj de Acaz, diez grados atrás. Y volvió el sol diez grados atrás, por los cuales había ya descendido*”.(Is 38:7-8). Hoy sabemos que nada de esto fue histórico.

Hasta el siglo XVI así era como entendía la gente –incluso los más sabios– que funcionaba nuestro sistema solar. Por ello pareció inaudita la afirmación copernicana de un sistema heliocéntrico, o sea, que no era el Sol el que se movía, sino la Tierra... ¡aunque no se perciba! Cualquier texto bíblico en el que se quiera ver anticipadamente una idea moderna del cosmos es una interpretación extrapolada y anacrónica.

¡El lenguaje de la Biblia es geocéntrico, pero nuestro sistema solar es heliocéntrico! ¡Qué le vamos a hacer!

2. La cosmogonía bíblica

En los mitos cosmogónicos existe un común denominador conceptual: conciben y representan el universo en forma de un huevo cósmico con tres plantas: Arriba, el cielo; en medio, la tierra (plana); y abajo, el inframundo, el Seol o Hades bíblico.(Fig.1 página anterior).

Los escritores sagrados, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento –igual que sus coetáneos– concebían el mundo con estas tres moradas:

a) El Cielo, la morada celestial

Uno de los muchos textos míticos paradigmáticos del Antiguo Testamento se encuentra en los capítulos 1 y 2 del libro de Job. Esta “morada celestial”, tanto en los mitos como en el imaginario de los autores de la Biblia, es un lugar físico. Al Acusador (el Satán), que aún no ha adquirido ese atributo maléfico de textos posteriores (Luigi Schiavo, *La invención del Diablo, cuando el otro es problema*) se le permite que descienda para poner a prueba a Job. El relato de Job está escenificado desde la cosmovisión del huevo cósmico, donde el Cielo está en la parte superior.

El imaginario religioso de la Biblia cuenta con un lenguaje simbólico propio para referirse al cielo: “arriba”, “subir”… El autor del libro de Job pone en labios del protagonista (las cursivas nuestras): “Sea aquel día sombrío, y no cuide de él Dios *desde arriba*, ni claridad sobre él resplandezca… ¿No está Dios en *la altura de los cielos*?… Porque ¿qué galardón me daría *de arriba Dios*, y qué heredad el Omnipotente *desde las alturas*?” (Job 3:4; 22:12; 31:2). El autor del libro de Eclesiastés, exclama: “¿Quién sabe que el espíritu de los hijos de los hombres *sube arriba*, y que el espíritu del animal desciende *abajo a la tierra*? (Eclesiastés 3:21).

Los autores del Nuevo Testamento siguen esta misma cosmovisión. Eufemísticamente se refiere al cielo con la siguiente expresión acerca de la glorificación de Jesús después de resucitado: “Cuando se cumplió el tiempo en que él había de ser *recibido arriba*, afirmó su rostro para ir a Jerusalén” (Lucas 9:51). Y el mismo autor dice: “Aconteció

que bendiciéndolos, se separó de ellos, y fue llevado *arriba al cielo*" (Lucas 24:51). El apóstol Pablo, desde esta cosmogonía mítica, jerarquiza diferentes estratos celestiales al hablar de su experiencia extática: "Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años... fue arrebatado hasta *el tercer cielo*" (2 Cor. 12:2). En la cosmogonía asirio-babilónica contaban siete cielos.

Esta idea mítica de un cielo "donde está Dios" está presente no solo en el lenguaje simbólico, sino en relatos legendarios y épicos de la Biblia. Dos ejemplos con este trasfondo mítico son el arrebatamiento del profeta Elías "a los cielos" en un carro con caballos de fuego (2Reyes 2:9-11) y Enoc, que fue llevado al cielo sin experimentar la muerte (Génesis 5:24; Hebreos 11:5). "En la historia secular, Alejandro Magno, como se lo puede ver en el muro exterior de San Marcos en Venecia, es llevado a los cielos por hipogrifos alados; Rómulo, el legendario fundador de Roma, fue llevado al cielo durante una tormenta, según la antigua mitología romana. Hoy día, la idea de que estas mitologías correspondan aunque sea un poco a la realidad, se ha disuelto con ellas." (Roger Lenaers, 2008).

b) El Hades, el lugar los muertos

Al igual que de la morada celestial, "donde está Dios", la Biblia habla de otro lugar misterioso, el Inframundo, el lugar de los muertos, conforme a la cosmogonía mítica de las tres moradas, que se corresponde con el *Hades* griego o el *Seol* hebreo bíblicos. Inframundo es un término general que se emplea para describir a los distintos reinos de la mitología griega, que se creía que estaba situado debajo de la tierra y era la morada de los muertos. La descripción más antigua del inframundo se encuentra en la *Iliada* y la *Odisea* de Homero (VIII a.C.). Pero el inframundo (Hades/Seol), como concepto, siempre se ubica en el subsuelo, opuesto a lo de arriba, que es la morada de Dios.

Las referencias a este inframundo son numerosas en la Biblia, siempre en el lenguaje simbólico, que es la manera como se refieren a él. Debemos tener encuenta que lo "trascendente" (el Cielo, el Hades o Seol, el Infierno...) se refieren siempre desde el lenguaje mítico o simbólico, contrario a lo tangible del hábitat terrestre, para el que se suele usar el lenguaje histórico (épico o legendario). El autor del libro de Job se refiere al inframundo con estas imágenes: "*Como la nube se desvanece y se va, así el que desciende al Seol no subirá… es más alta que los cielos, ¿qué harás? Es más profunda que el Seol, ¿cómo la conocerás?*" (Job 7:9; 11:8). Igualmente hace el salmista: "*Como a rebaños que son conducidos al Seol, la muerte los pastoreará…* "*Porque tu misericordia es grande para conmigo, y has librado mi alma de las profundidades del Seol*" (Salmos 49:14; 86:13).

c) La Tierra plana

Además, la cosmovisión de los autores de la Biblia se corresponde con la de una Tierra plana. No solo porque esa era la cosmovisión de sus coetáneos, que es de pura lógica, sino porque así se desprende de sus relatos.

Si bien desde el siglo V a.C. algunos filósofos griegos (Hesiodo, Zenón, Aristóteles...) anunciaban la posibilidad de que la Tierra fuera esférica, no obstante, la idea que predominaba entre el vulgo era la de una Tierra plana. De hecho, la esfericidad de la Tierra fue tomando carta de naturaleza muy lentamente. Entre el clero cristiano de los primeros siglos la aceptación de una Tierra esférica no era generalizada. Cosmas Indicopleustes, marino griego que se hizo monje nestoriano, escribió un libro sobre el año 550 llamado "*Topografía cristiana*"[1]. En él afirma que la Tierra es plana, y desacredita la teoría de la Tierra esférica por ser "una enseñanza pagana" (griega). La cuestión es que la idea de la esfericidad de la Tierra seguía siendo una abominación para muchos cristianos de los primeros siglos, y aunque algunos la admitían, no obstante, no se atrevían a

[1] http://ec.aciprensa.com/wiki/Cosmas_Indicopleustes

aceptar la posibilidad de que hubiera habitantes en el otro extremo de la esfera terrestre, los antípodas (¿cómo iban a vivir con la cabeza para abajo?). Pero, simultáneamente, autores de la talla de Basilio el Grande (330-379), San Ambrosio (340-397) o San Agustín de Hipona (354-430) aceptaban la esfericidad terráquea.

Cosmovisión bíblica de la Tierra plana

En general, los escritores de la Biblia "tenían una idea funcional de la tierra: se la imaginaban como un gran disco plano, cuya redondez limitaba en el horizonte"[2]. Es decir, la cosmovisión de los israelitas era la misma que la de sus coetáneos. Se acomodaron a la creencia general conforme a las apariencias externas.

Algunos textos que avalan la Tierra plana

"Él está sentado sobre el círculo de la tierra..." (Isaías 40:22 - VRV60).

Otras versiones: *"Dios habita en el orbe de la tierra… despliega el cielo como un toldo"* (BTI). *"Él está sentado sobre el círculo de la tierra… El tiende los cielos como un toldo"* (Nácar-Colunga). *"El que se sienta sobre el círculo de la tierra… el que extendió como toldo el cielo y lo desplegó"* (Biblia del Peregrino).

En primer lugar, estas Versiones no hablan de "esfera", sino de "círculo" u "orbe terrestre". Círculo quizás exprese mejor la cosmovisión de la época. El círculo es la percepción que se tiene del entorno terrestre observado desde un lugar alto, como puede ser la cima de un monte. El horizonte que un observador divisa desde la cima de una montaña es equidistante del lugar de observación, y se percibe como un círculo plano, aunque ondulado por las colinas y las montañas más bajas que la del punto donde se encuentra el observador. Este es el imaginario cosmológico del profeta.

"Al que extendió la tierra sobre las aguas" (Salmos 136:6). "Pusiste la Tierra sobre sus bases para que ya nunca se mueva de su lugar" (Sal 104, 5). "...Dios la afirmó para que no se mueva jamás" (Sal 93:1).

[2]Enciclopedia de la Biblia, Garriga S.A. 1969)



Fig. 2.- Gráfico representativo del árbol de Daniel 4:11 desde el concepto de una Tierra plana.

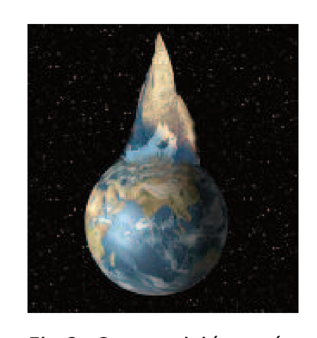
El salmista, por su lado, habla del reposo de la tierra sobre las aguas y de su inmovilidad. *"Dios la afirmó* –la hizo estática– *y no se moverá jamás"*. En el último texto está implícito además el sistema geocéntrico: una tierra inmóvil sobre la que gira el Sol.

"Crecía el árbol, y se hacía fuerte, y su copa llegaba hasta el cielo, y se le alcanzaba a ver desde todos los confines de la tierra" (Daniel 4:11). *"Otra vez le llevó el diablo a un monte muy alto, y le mostró todos los reinos del mundo"* (Mateo 4:8).

Tanto en el relato del sueño que interpreta Daniel, como en el relato de Mateo (tentación de Jesús), se fundamentan sobre el concepto de una Tierra plana: en ambos textos está presente el factor "altura". Es precisamente la altura que tiene el árbol lo que permite que sea "visto" desde "todos" los confines de la tierra (Fig.2), y es la altura del monte lo que permite mostrarle a Jesús "todos" los reinos del mundo.

En una Tierra esférica (Fig.3), por muy alto que sea un monte nunca podríamos ver lo que hay en los antípodas (el otro lado del globo terráqueo), ni podríamos ser visto por los observadores que viven en el otro hemisferio terrestre.

¿No deberíamos caer en la cuenta de que la Biblia en general no pretende hablarnos de "realidades científicas", sino de verdades religiosas y teológicas? **R**


Fig.3- Composición artística de un monte alto sobre la superficie de la Tierra esférica. No importa la altura que tenga un monte o un árbol, los antípodas nunca pueden ser vistos desde la cima de ellos, y viceversa.

Naturaleza Plural

EL LAGARTO QUE OCULTABA 14 ESPECIES DIFERENTES



Un equipo descubre una diversidad que no había sido descrita hasta ahora y que supone un reto para las políticas de conservación

http://elpais.com/elpais/2017/02/13/ciencia/1486986287_013868.html

El reptil *Pristurus rupestris rupestris* es un pequeño lagarto que pasa los días bajo el Sol (así regula su temperatura) de las montañas de los Hajar, en la península arábiga, y que se comunica con movimientos con la cola. Hasta ahora, se creía que ese animal correspondía a una única subespecie de geco, pero los científicos del Instituto de Biología Evolutiva (IBE) de Barcelona han estudiado su ADN y han descubierto que en realidad se divide en 14 especies diferentes, algunas endémicas de la región. Esa diversidad no había sido descrita hasta entonces porque se trata de un caso de especies crípticas, es decir, aquellas morfológicamente muy similares y que no se pueden diferenciar a simple vista.

El descubrimiento, que ha sido publicado en la revista Journal of Biogeography, supone un reto para las políticas de conservación de especies, según explica Salvador Carranza, líder del estudio. "Antes estudiábamos lo que se creía que era una especie común y ampliamente distribuida, pero ahora sabemos que algunas de las 14 diversidades tienen una distribución muy limitada, por lo que pueden estar en riesgo de extinción", afirma Carranza.

El equipo del IBE trabaja en la región desde 2005 y ya había encontrado especies crípticas, pero no con tanta variedad. "Habíamos identificado apenas una o dos especies en un subgrupo", señala el investigador. La cordillera de los Hajar es la más aislada de toda Arabia y a la vez está formada por pequeños grupos montañosos separados entre sí. Esto hace que sea una de las regiones más ricas en biodiversidad de la zona, con numerosas plantas y animales endémicos entre los que destacan más de 18 especies de reptiles. "Es una importante reserva de biodiversidad donde muchas de las especies tienen interesantes adaptaciones a condiciones extremas", explica Joan Garcia-Porta, miembro del equipo de investigación.

La diversificación comenzó hace unos 15 millones de años y se aceleró durante los últimos cinco millones de años, cuando las montañas se elevaron entre 200 y 500 metros y separaron varias poblaciones en diferentes subgrupos

En el caso del *Pristurus rupestris rupestris*, el estudio demuestra que la diversificación comenzó hace aproximadamente 15 millones de años y se aceleró durante los últimos cinco millones de años, cuando las montañas se elevaron entre 200 y 500 metros y separaron varias poblaciones en diferentes subgrupos. Al separarse, estos subgrupos evolucionaron de manera independiente conservando su aspecto externo. "El hecho de que estas especies conserven una morfología muy similar se debe a que comparten un hábitat similar bajo condiciones extremas y a las cuales están adaptadas", explica Marc Simó-Riudalbas, coautor del estudio.

Salvador Carranza —que en 2005 encontró con Félix Amat, del Area de Herpetología del Museo de Ciencias Naturales de Granollers, una nueva especie de anfibio, el tritón del Montseny— afirma que, gracias a las técnicas de análisis genético se seguirán descubriendo nuevas especies. Su equipo estudia actualmente otro género de gecos, *Ptyodagtylus*, que probablemente "oculta" dos especies diferentes. Carranza comenta que en las regiones áridas, donde apenas hay árboles, no esperaba encontrar tanta diversidad. "Pero todos los ecosistemas pueden esconder sorpresas", dice el investigador. ***R***





¿Qué le dijo la hormiga al elefante cuando Noé ponía en fila a todos los animales para meterlos en el arca?

–¡Deja de empujar!

La oración de la rana I
Anthony de Mello



NO ME MOLESTAN

El coro estaba haciendo su último ensayo en medio de un estruendo de todos los demonios, porque los tramoyistas y los técnicos estaban dando los últimos toques para poner a punto el escenario.

Pero, cuando un tipo se puso a dar unos martillazos que producían un estrépito verdaderamente insoportable, el director del coro interrumpió el canto y se le quedó mirando suplicante.

“No se interrumpa por mí, señor director”, dijo alegremente el del martillo, “no me molestan”.

La oración de la rana I
Anthony de Mello





NUESTRO RINCÓN GALÁCTICO

http://www.astromia.com

Astronomía clásica (II)



La Astronomía en Alejandría

En el siglo II d.C. los griegos combinaban sus teorías celestes con observaciones trasladadas a planos.

Los astrónomos **Hiparco de Nicea** y **Claudio Ptolomeo** determinaron las posiciones de unas 1.000 estrellas brillantes y utilizaron este mapa estelar como base para medir los movimientos planetarios.

Al sustituir las esferas de **Eudoxo** por un sistema más flexible de círculos, plantearon una serie de círculos excéntricos, con la Tierra cerca de un centro común, para representar los movimientos generales hacia el Este alrededor del zodíaco a diferentes velocidades del Sol, la Luna y los planetas.

Para explicar las variaciones periódicas en la velocidad del Sol y la Luna y los retrocesos de los planetas, decían que cada uno de estos cuerpos giraba uniformemente alrededor de un segundo círculo, llamado epiciclo, cuyo centro estaba situado en el primero. Mediante la elección adecuada de los diámetros y las velocidades de los dos movimientos circulares atribuidos a cada cuerpo, se podía representar su movimiento observado. En algunos casos se necesitaba un tercer cuerpo para cuadrar los cálculos.

Ptolomeo compiló el saber astronómico de su época en los trece tomos del "*Almagesto*". Expuso un sistema

Hipatia, fotograma de la película Agora (Alejandro Almenabar)

en donde la Tierra, en el centro, estaba rodeada por esferas de cristal de los otros 6 astros conocidos. Este esquema se conoce como el Sistema geocéntrico de Ptolomeo.

La tierra no ocupaba exactamente el centro de las esferas y los planetas tenían un epiciclo (sistema creado por **Apolonio de Pergamo** y perfeccionado por **Hiparco**) cuyo eje era la línea de la órbita que giraba alrededor de la tierra llamada deferente.

Como el planeta gira alrededor de su epiciclo se aproxima y se aleja de la Tierra mostrando a veces un movimiento retrogrado. Este sistema permitía realizar predicciones de los movimientos planetarios, aunque tenía una precisión muy pobre. A pesar de esto fue popularizado y aceptado más que como modelo verdadero como una ficción matemática útil. Se calcula que el universo ptolemaico solo media 80 millones de kilómetros.



Otra pensadora que, como **Tolomeo**, mantuvo viva la tradición de la astronomía griega en Alejandría en los primeros siglos de la era cristiana, fue **Hipatia**, discípula de **Platón**. Escribió comentarios sobre temas matemáticos y astronómicos y está considerada como la primera científica y filósofa de Occidente. La película "Agora" recrea su historia.

Otros logros de la Astronomía en Alejandría fueron el cálculo de la circunferencia de la Tierra por **Eratóstenes** y las primeras mediciones de las distancias al Sol y la Luna. Se diseñaron catálogos estelares como los de **Hiparco de Nicea** y el descubrimiento de la presesión de los equinoccios.*R*

DE LA SALVACIÓN A UN PROYECTO CON SENTIDO

Por una cristología actual

Juan Antonio Estrada



Reseña del editor

La salvación no está referida simplemente al más allá, sino que se traduce en el más acá de la historia. Genera un proyecto de vida con sentido. El autor busca mostrarlo a partir de Jesús. Se parte de su vocación; de la evolución y aprendizaje que hace en la vida; de su progresiva humanización, que es la otra cara de su filiación divina; de su crecimiento en santidad y en conocimiento. La cristología es la referencia antropológica por antonomasia para los cristianos. Jesús no fue un superhombre, sino que asumió plenamente la constitución humana, con todo lo que lleva de no saber, de opciones y decisiones inseguras, de fe en Dios en medio de las pruebas. Desde ahí, se muestran los valores humanos por los que vivió, luchó y murió, así como la respuesta homicida de la sociedad y de la religión, representadas por sus líderes que, al final, arrastraron al pueblo. La cruz es la última expresión de la impotencia humana, de la lucha por otra religión y sociedad posibles y de la presencia de Dios en su vida y muerte. Su filiación divina se comunica plenamente desde la cruz y se confirma con la resurrección. La instauración del reino de Dios culmina así la resurrección, que implica un corte y un cambio de época para Israel y en la historia de las religiones. La vida de Jesús es la clave de sentido para la resurrección. Desde ahí es posible una cristología que sea un proyecto de vida para el hombre de hoy. Juan Antonio Estrada estudió filosofía en la Universidad de Comillas (Madrid), obtuvo la Licenciatura en Filosofía y luego el doctorado de filosofía en la Universidad de Granada, en la que es actualmente catedrático de Filosofía de la religión. En teología fue maestro en teología en la Universidad de Innsbruck y completó estudios en la Universidad de Munich y en la Universidad Gregoriana de Roma con el doctorado en teología. Ha sido durante muchos años profesor de la Facultad de teología de Granada y profesor invitado en diversas Facultades e Institutos de teología y de filosofía de América. Entre sus últimas publicaciones de teología destacan *Religiosos en una sociedad secularizada* y *El cristianismo en una sociedad laica*. Su estudio filosófico-teológico *El sentido y el sinsentido de la vida* es el más reciente.



Sobre el autor

Juan Antonio Estrada es licenciado en filosofía por la Universidad de Comillas de Madrid, en 1970, obtuvo posteriormente el doctorado en filosofía por la Universidad de Granada, con una tesis sobre la teoría crítica de **Max Horkheimer**. Hizo también estudios teológicos en la Universidad de Innsbruck (Austria), donde obtuvo el título de maestro en teología (1973). Completó los estudios del doctorado en teología en la Universidad de Múnich, con una beca del Gobierno alemán, y presentó su tesis doctoral en la Universidad Gregoriana de Roma (1977), en torno al tema de la teología dialéctica de **Karl Barth.** (Wikipedia).

LECTURA DISPONIBLE DE LA INTRODUCCIÓN:
http://www.edesclee.com/img/cms/pdfs/9788433026156.pdf